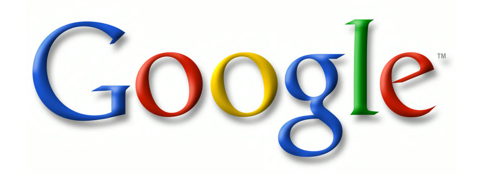
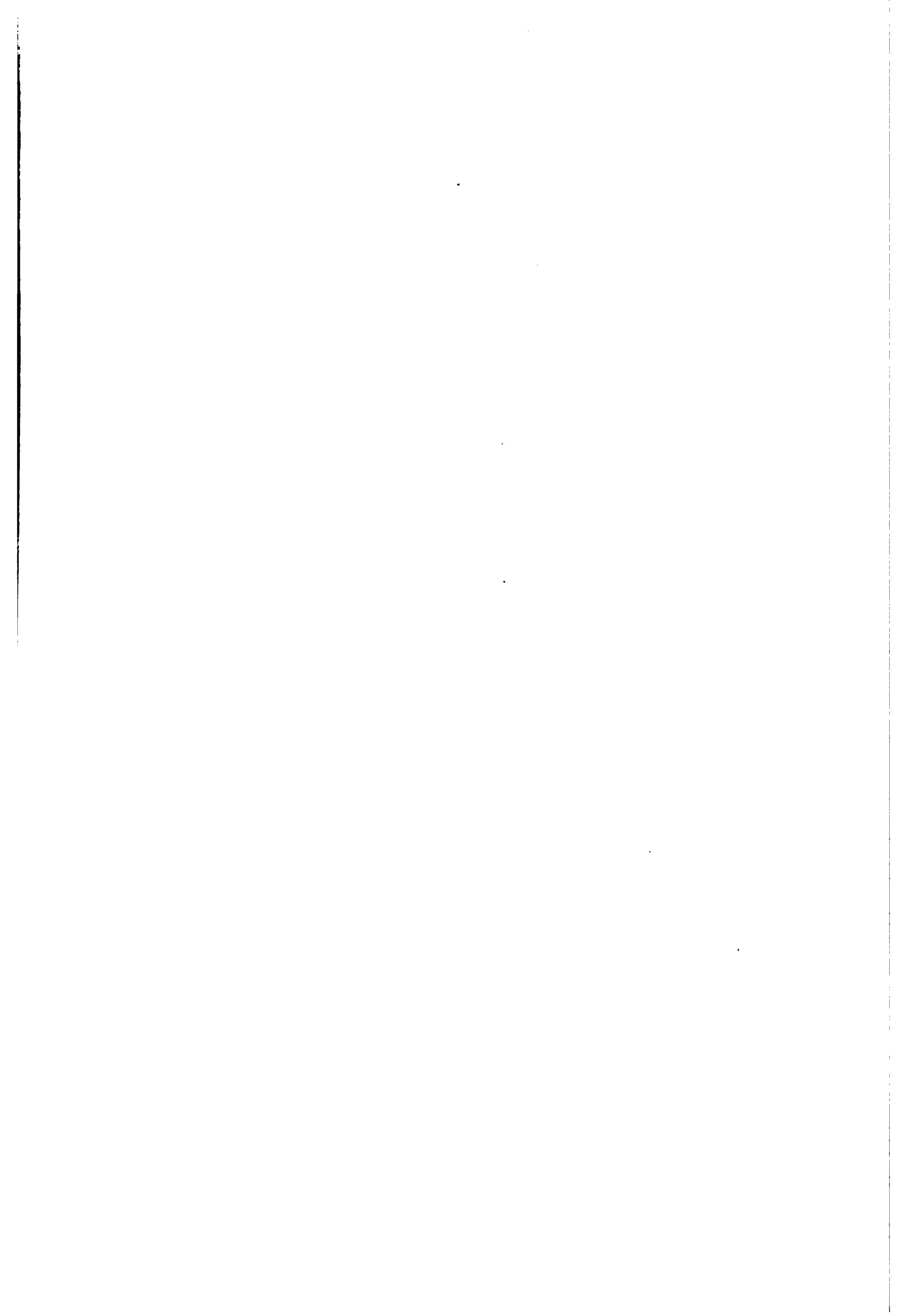
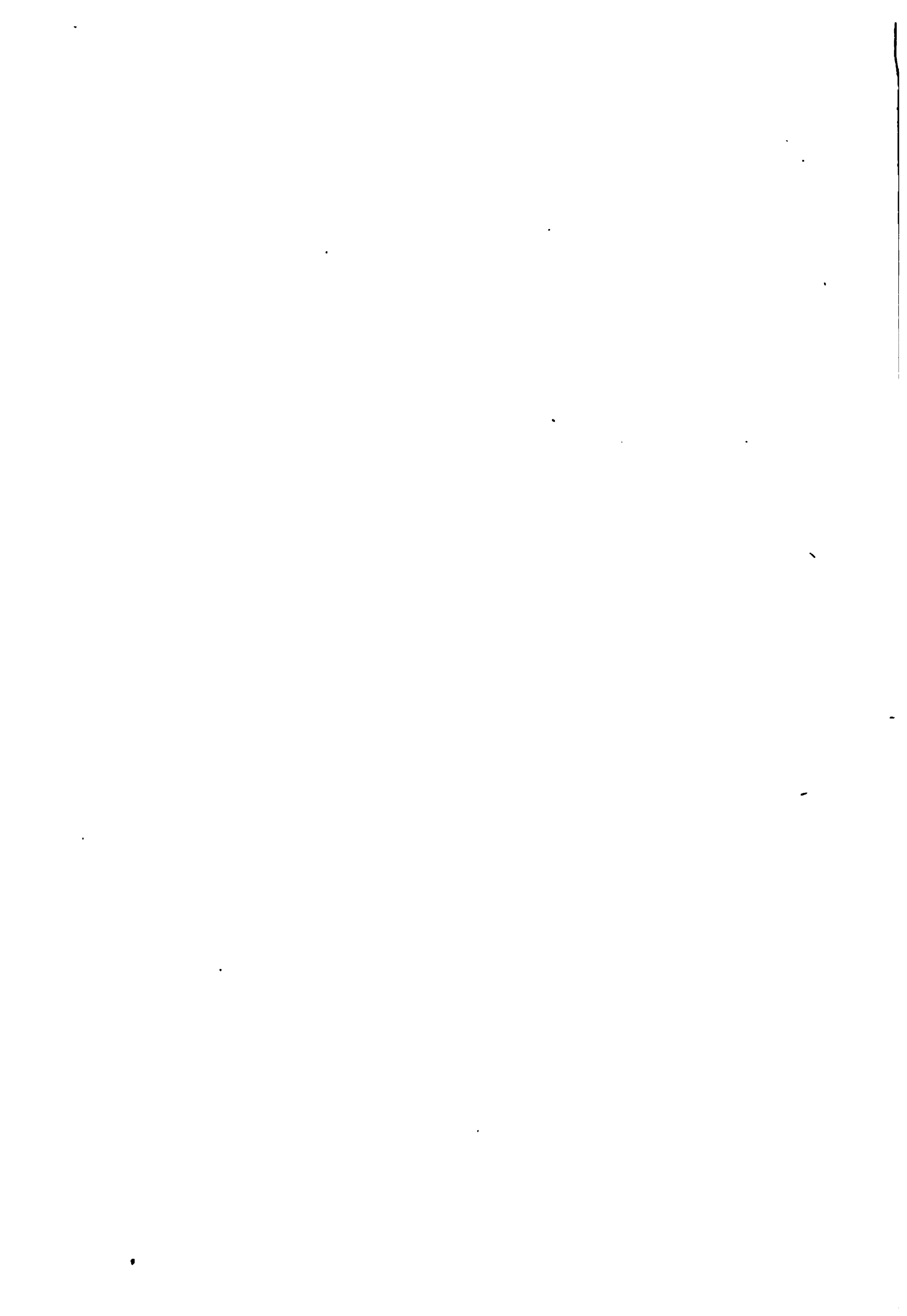












BEITRÄGE

ZUR

WEITERENTWICKLUNG

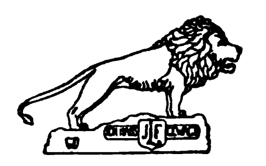
DER

CHRISTLICHEN RELIGION

Herausgegeben

von

Professor D. A. Deissmann, Professor D. Dr. A. Dorner, Professor D. Dr. R. Eucken, Professor D. H. Gunkel, Professor D. Dr. W. Herrmann, Superintendent D. F. Meyer, Professor Litt. D. Dr. W. Rein, Professor Dr. L. v. Schroeder, Lic. G. Traub, Professor Lic. Dr. G. Wobbermin.



MÜNCHEN 1905
J. F. LEHMANN'S VERLAG

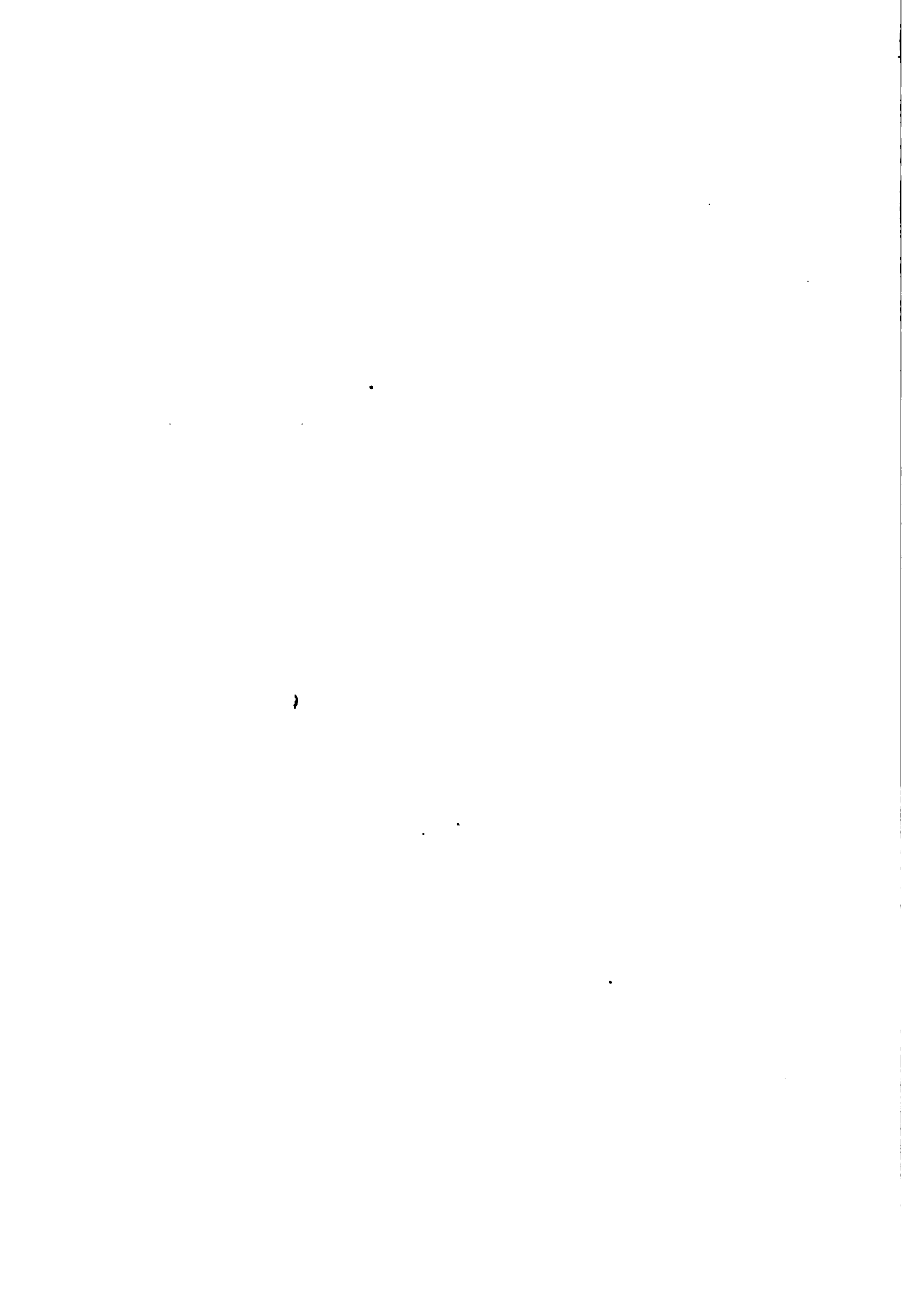
VORWORT.

Das Unternehmen, das in dem dargebotenen Buche vorliegt, ist höchst eigentümlicher Art. Einer Anregung des Herrn Verlegers folgend, verbindet sich eine grössere Anzahl Gelehrter aus verschiedenen Berufen und Wissenschaften zu einer gemeinsamen Aufgabe, zu der Aufgabe, den Stand der Religion im Leben der Gegenwart darzulegen und zu fördern; jeder berichtet dabei über das ihm besonders vertraute Gebiet, aber zusammen wenden sie sich nicht an den Kreis der Fachgenossen, sondern an alle, denen die höchsten Fragen am Herzen liegen, und die an Bewegung und Streben, an Zweifel und Unruhe teilnehmen; sie möchten daher nicht in strenggelehrter, sondern in allgemeinverständlicher Weise sprechen. Was aber sie untereinander zusammenhält, das lässt schon der Titel des Buches deutlich ersehen. Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion kann nur bringen, wer sich auf den Boden des Christentums stellt, wer überzeugt ist, dass im Christentum eine ewige Wahrheit durchgebrochen, eine Art des Lebens entfaltet ist, der bleibend die geistige Herrschaft gebührt. Aber für eine Weiterentwicklung arbeiten kann nur, wer zugleich überzeugt ist, dass der gegenwärtige Stand der christlichen Religion den Forderungen der weltgeschichtlichen Lage nicht entspricht, dass in jenem die ewige Wahrheit mit manchem verquickt ist, was heute viele, überaus viele als zeitlich und menschlich empfinden, dem sie daher unmöglich die Verehrung zollen können, die lediglich dem Ewigen und Göttlichen gebührt. In Wahrheit sind schwere Verwicklungen unverkennbar, die sich zusehends bis zur Unerträglichkeit steigern. Tiefeingreifende Umwandlungen haben sich in den letzten Jahrhunderten vollzogen: völlig anders als zu Beginn der Neuzeit steht vor dem Auge der Gegenwart das Bild

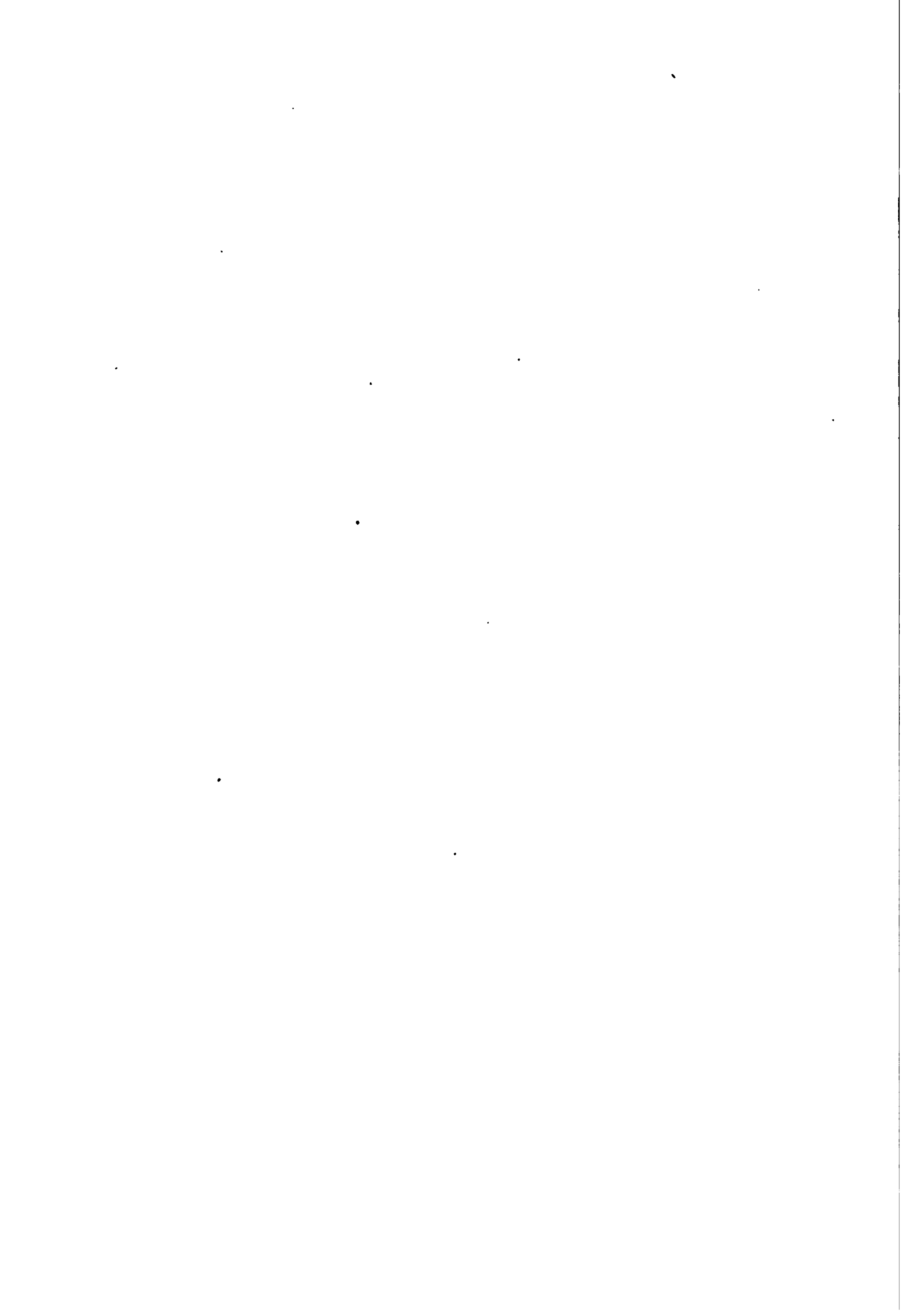
der Natur, das Bild der Geschichte, das Bild des Menschen selbst, und nicht nur die Ansichten haben sich gewandelt, das Leben selbst ist bis in sein innerstes Gewebe hinein mit seinen Zielen und seinen Kräften ein anderes geworden. Soll nun inmitten so gewaltiger Wandlungen die Religion genau den Stand festhalten, in dem sie sich seit Jahrtausenden oder doch seit Jahrhunderten befindet, so wird ein innerer Zwiespalt unvermeidlich, der jedweder Seite schadet und das Ganze des Lebens tief herabdrückt. Die Kultur gerät bei aller Betriebsamkeit ins Flache und Leere, wenn sie die alten ewigen Fragen von sich weist, mit denen die Religion zu tun hat, die Religion aber gerät ins Starre und Enge, wenn sie sich aller Bewegung widersetzt und sich immer mehr vom übrigen Leben absondert. Und wenn nun gar die Autorität von Staat, Kirche, Gesellschaft dafür aufgeboten wird, die Menschen möglichst bei diesem inneren Zwiespalt festzuhalten, wenn vielen zu glauben geboten wird, was sie nicht mehr glauben und gewissenhafterweise nicht mehr glauben können, so entsteht augenscheinlich ein sittlicher Notstand, den nur der leicht nehmen mag, wer es mit dem Heiligen nicht ernst nimmt und sich über die Frage der Wahrhaftigkeit des Lebens rasch hinwegsetzt. Denn durch die künstliche oder gewohnheitsmässige Aufrechterhaltung dessen, was innerlich seine Geltung verlor, wird die Wahrhaftigkeit gefährdet, werden die Geister verwirrt und die Gewissen bedrängt. Hier muss und wird eine Wandlung erfolgen, und wenn nicht alle Zeichen trügen, so ist ihre Herbeiführung an erster Stelle dem deutschen Volke, dem Volke der Reformation, anvertraut.

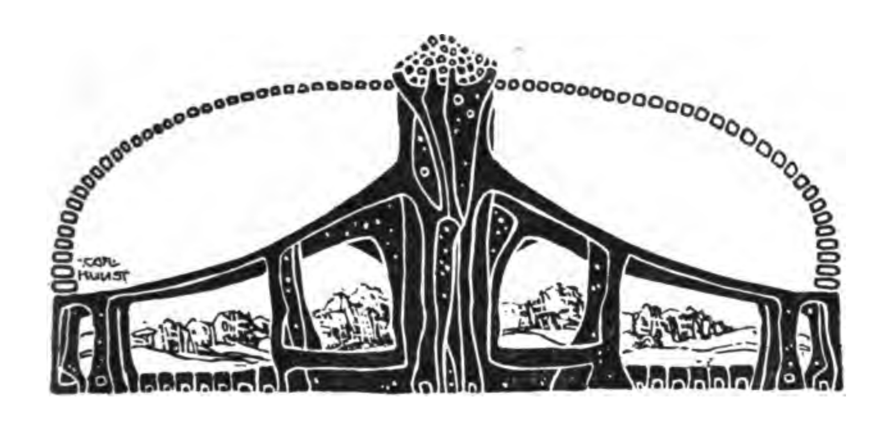
Es gab eine Zeit, wo man glaubte diese Fragen in kleineren, auserlesenen Kreisen behandeln und lösen zu können. Aber diese Zeiten sind längst vorbei, mehr und mehr sind die Probleme in alle Kreise gedrungen; so wollen sie auch in einer Weise behandelt sein, die allen zugänglich ist. Solche Verständlichkeit ist ein Hauptanliegen des vorliegenden Buches. Es konnte aber in das Ganze der Bestrebungen zur Weiterentwicklung der Religion nicht genügend einführen, ohne mannigfache Kräfte zur Aufgabe zu verbinden. Denn die heutige Teilung der Arbeit macht es unmöglich, dass ein Einzelner die verschiedenen Seiten und Beziehungen der Religion, ihre Quel-

len wie ihre Wirkungen, mit gleicher Tüchtigkeit behandle; dass verschiedene Männer sich in das Werk teilten, hat den grossen Vorzug, dass auf jedem einzelnen Gebiete vollauf Sachkundige zu Wort kommen, und dass dem Leser der heutige Stand der Dinge in zuverlässigster Weise dargeboten wird. Und wenn sich nun zeigen sollte, dass auf jedem einzelnen Gebiete grosse Bewegungen im Gange sind, die nun und nimmer die Willkür Einzelner erzeugen konnte, wenn sich weiter zeigen sollte, dass diese Bewegungen bei unvermeidlichem Auseinandergehen an einzelnen Punkten in der Hauptsache eine gemeinsame Richtung verfolgen, dass sie miteinander eine weltgeschichtliche Wendung zum Ausdruck bringen, wenn sich endlich zeigen sollte, dass hinter dem Nein, das zunächst mehr ins Auge fallen mag, ein kräftiges und freudiges Ja steht, ja dann könnte das Buch das Verlangen nach einem Christentum stärken, in dem sich Tiefe und Freiheit nicht mehr widerstreiten, sondern gegenseitig steigern, dann könnte es an seinem Teile jenem inneren Verfall des Lebens entgegenwirken. Wir hoffen, dass das geschehen möge, und wir vertrauen dafür auf die Teilnahme aller derer, denen über der Hast der Tagesarbeit nicht die Sorge um Seele und Geist verloren ging, und die zugleich zu der Ueberzeugung stehen, dass in den Wirren und Mühen des Lebens dem Menschen nichts notwendiger ist als die innere Wahrhaftigkeit, die unsere heutige Kulturwelt schmerzlich vermissen lässt.



Inhalts-Verzeichnis.





Wesen und Ursprung der Religion, ihre Wurzeln und deren Entfaltung

von

Leopold von Schroeder.

Solange die Menschheit besteht, sucht und ringt sie allerorten nach Religion, — nach Schöpfung, Fortbildung, Erhöhung ihres religiösen Besitzes. Die Entwicklungsgeschichte der Menschheit ist zugleich Entwicklungsgeschichte der Religionen, von niederen zu höheren Formen hinauf, — aber auch in der niedrigsten glüht schon der göttliche Funke, der in der höchsten, zur hellen Flamme entfacht, leuchtet und wärmt und die Herzen mit seliger Freude erfüllt. Ja, die Religion ist in der Menschheitsentwicklung der mächtigste Faktor, der, nur teilweise im Laufe der Zeit durch andre Faktoren ersetzt, seine spezifische Bedeutung und seine zentrale Macht immer wieder zur Geltung bringt.

Es ist allerdings in neuerer Zeit, insbesondere von dem Engländer Sir John Lubbock, die Behauptung aufgestellt worden, dass die Religion keineswegs von so universaler Bedeutung sei, dass es vielmehr eine ganz beträchtliche Anzahl von Völkern gebe, die keine Spur einer Religion besässen, oder die sich doch bei ihrem ersten Zusammentreffen mit den europäischen Beobachtern in einem absolut religionslosen Zustande befunden hätten. Allein diese Behauptung hat einer wissenschaftlichen Prüfung in keiner Weise stand gehalten, — eine solche zeigt vielmehr mit unzweifelhafter Deutlichkeit, dass das

gesamte dafür angeführte Beweismaterial in Wahrheit gar nichts beweist, ja durch und durch haltlos und trügerisch ist. Es ist zwar oft genug von Reisenden oder auch von Missionären behauptet worden, dieses oder jenes wilde Volk sei ohne jegliche Religion, allein eine gründliche Untersuchung hat in allen solchen Fällen die totale Unrichtigkeit der Behauptung erwiesen. Oberflächlichkeit in der Beobachtung oder auch mancherlei Vorurteil und Unklarheit verleiteten ihre Urheber zu diesen oft recht leichtfertig aufgestellten Sätzen. Nicht selten wird die Grundlosigkeit derselben schon durch anderweitige Mitteilungen eben derselben Beobachter unmittelbar deutlich — sie widerlegen sich selbst, ohne es zu bemerken —, während in anderen Fällen erst eine nachfolgende gründlichere Forschung den Gegenbeweis geliefert hat. In überzeugendster Weise haben Männer wie G. Roskoff, Edward B. Tylor und A. de Quatrefages die völlige Unhaltbarkeit von Sir John Lubbocks Ansicht erwiesen. Peschel hat darum recht, wenn er in seiner „Völkerkunde" sagt, dass die Frage, ob irgendwo auf Erden ein Volksstamm ohne religiöse Vorstellungen jemals angetroffen worden sei, entschieden verneint werden müsse, und der Holländer Tiele hat recht, wenn er die Religion ein „Universalphänomen der Menschheit" nennt.

Was aber ist, was heisst Religion? — und aus welchen Wurzeln ist sie entsprossen? Diese Fragen drängen sich uns auf und fordern eine Beantwortung.

Es ist gewiss keine leichte und einfache Aufgabe, das Wesen der Religion in einer allgemein befriedigenden und überzeugenden Weise zu bestimmen. Das ergiebt sich schon aus der bunten Mannigfaltigkeit und auffallenden Verschiedenheit der vielen bisherigen, von Theologen, Philosophen, Sprachgelehrten und Ethnologen gegebenen Definitionen. Und der Mut, eine solche Bestimmung zu wagen, wird uns noch mehr sinken, wenn wir einen der hervorragendsten theologischen Denker der Gegenwart, wenn wir Adolf Harnack daran zweifeln sehen, ob es überhaupt einen allgemeinen Begriff „Religion" gebe. „Wir wissen heute," sagt dieser grosse Gelehrte in seinem Wesen des Christentums, „dass Leben sich nicht durch Allgemeinbegriffe umspannen lässt, und dass es keinen Religionsbegriff gibt, zu welchem sich die wirklichen Religionen einfach wie die Spezies

verhalten." Dennoch findet auch Harnack, dass es in allen Religionen „im Tiefsten etwas Gemeinsames gibt, was sich aus der Zerspaltung und der Dumpfheit im Laufe der Geschichte zur Einheit und Klarheit emporgerungen hat". Und auch er kann nicht umhin, am Schluss des genannten Werkes eine Bestimmung der Religion zu geben, indem er sie als „Gottesliebe und Nächstenliebe" definiert, — eine Bestimmung, die wir freilich auch nicht für ausreichend halten können, weil sie sich nur auf gewisse höchste Formen der Religion anwenden lässt.

Was wir suchen und brauchen, ist eine allgemeine Bestimmung der Religion, die auf alle bekannten Religionen der Gegenwart wie der Vergangenheit passt. Es fällt aber bei einem Ueberblick über die bisherigen Definitionen der Religion sofort in die Augen, 1. dass die meisten derselben auf die niederen Formen der Religion nicht anwendbar sind, und 2. dass sie fast alle den Buddhismus, also eine der bekanntesten und bedeutendsten Religionen, ausschliessen. Wo die eine oder die andre dieser Klippen vermieden ist oder vermieden scheint, da begegnen wir einer so vagen Bestimmung, dass dieselbe sich eben darum bald als unzulänglich erweist.

Die Definitionen der Theologen und vielfach auch die der Philosophen setzen meist den Glauben an einen Gott voraus und betrachten ihn als selbstverständlichen Kern der Religion. Damit sind aber die unzähligen niederen Religionen, in denen eine Menge von Göttern und Geistern geglaubt wird, ebenso ausgeschlossen wie der Buddhismus, in welchem der Gottglaube überhaupt keine Rolle spielt. Das gilt von der alten, wohlbekannten theologischen Definition, nach welcher die Religion ein modus cognoscendi et colendi Deum wäre. Es gilt aber ebenso auch von der oben angeführten Harnackschen Bestimmung. Wenn dagegen Georg Runze in seinem „Katechismus der Religionsphilosophie" die Religion als „Sammlung des Gemütes" bezeichnet, so liegt es auf der Hand, dass diese Bestimmung viel zu vag ist und keineswegs die Religion allein in sich begreifen würde.

Ein hervorragend wichtiges Moment hat Schleiermacher betont, wenn er die Religion als ein „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl" bezeichnet, — wenn er sagt, Religion bestehe darin, dass wir uns schlechthin abhängig fühlen von etwas, das uns

bestimmt und das wir unserseits nicht bestimmen können. Will er indessen dies Etwas näher bezeichnen, so bringt er doch wieder Gott in die Definition hinein und schliesst damit den Buddhismus und die primitiven Religionsformen aus. Aber freilich verlangen wir auch dringend darnach, jenes Etwas, von dem sich die Menschen in der Religion schlechthin abhängig fühlen, näher bestimmt zu sehen, und nach dieser Richtung bedarf jene Definition unbedingt einer bedeutsamen Ergänzung.

Kant erklärte die Religion für die Erkenntnis aller unsrer Pflichten als göttlicher Gebote, — was polytheistische Religionsformen nicht ausschliesst, wohl aber den Buddhismus. Nach Tolstoi besteht die Religion darin, dass wir ganz und durchaus nur den Willen Gottes tun, welch letzterer übrigens von ihm entschieden unpersönlich gedacht wird. Ganz ähnlich erklärt der Engländer Caird die Religion als ein „Aufgehen des endlichen Willens in dem unendlichen" oder als „die absolute Identifizierung unseres Willens mit dem Willen Gottes". Diese Auffassung ist ebenso berechtigt wie die Schleiermachersche, steht aber auch nicht eigentlich im Widerspruch zu ihr. Das Abhängigkeitsgefühl ist unbestreitbar charakteristisch für die Religion. Wenn aber der Mensch seinen Willen mit dem Willen Gottes in Einklang setzt, dann verwandelt sich das Gefühl der Abhängigkeit in das einer Freiheit höherer Art. So wertvoll diese Bestimmungen auch sind, — sie operieren stets mit dem Begriff „Gott" und lassen sich daher weder auf die primitiven Religionen, noch auf den Buddhismus anwenden.

Wesentlich anders fasst die moderne Ethnologie das Problem an. Sie verliert naturgemäss niemals den Blick über die Gesamtheit der verschiedenen Religionsformen, und gerade die niedrigsten stehen gewissermassen ihrem Herzen am nächsten. Der grosse Ethnologe Edward B. Tylor kommt zu dem Schluss, Religion sei „der Glaube an geistige Wesen". Das stimmt für fast alle Religionen, denn fast allen ist der Glaube an ausser und über der Sphäre des Menschen waltende Geistwesen — Götter, Dämonen, Seelen — charakteristisch, mag man dieselben sich nun in der Mehrzahl oder auch in der Einzahl denken. Aber doch ist die Bestimmung nicht präzise genug. Auch der Spiritismus wäre ja sonst eine Religion, da er im Glauben an geistige Wesen besteht. Und doch wird er mit

Recht von niemand für eine solche gehalten, offenbar aus dem Grunde, weil für die Religion das mächtige Abhängigkeitsgefühl ein unbedingt notwendiges Charakteristikum ist, wie Schleiermacher richtig erkannt hat, — ebenso aber auch das Bedürfnis, sich mit jenem Etwas, von dem man sich abhängig fühlt, in Einklang zu setzen. Man könnte daher geneigt sein, die Religion zu definieren als den Glauben an geistige Wesen — in der Einzahl oder in der Mehrzahl gedacht —, von denen man sich abhängig fühlt und mit deren Willen man sich in Einklang zu setzen sucht. Allein, dann hätten wir nicht das Recht, auch den Buddhismus eine Religion zu nennen. Zwar finden wir auch im Buddhismus den Glauben an geistige Wesen aller Art — Seelen, Gespenster, Dämonen, Götter in grosser Zahl. Buddha selbst glaubte an ihre Existenz, es fiel ihm nicht ein, sie zu leugnen oder gar seinen Anhängern solchen Glauben zu verbieten. Aber er fühlte sich nicht abhängig von diesen Göttern und Geistern, das ist das Wesentliche — weder er noch seine Anhänger — und eben darum mangelt diesem seinem Glauben das Charakteristikum des Religiösen. Er fürchtet sie nicht, er erwartet nichts von ihnen, er verehrt sie nicht, er dient ihnen nicht. Er richtet sich nach einem höheren Prinzip, dem auch Götter und Geister untertan sind. Abhängig fühlte sich freilich auch Buddha, fühlen sich seine Anhänger alle, — abhängig aber nur von der moralischen Weltordnung, an welche hier so fest und unerschütterlich geglaubt wird, wie in wenigen anderen Religionen. Ohne diesen grossen und tiefgegründeten Glauben hätte der Buddhismus wohl auch nie und nimmer die Weltreligion werden können, die er tatsächlich geworden ist. Und mit dieser gewaltigen geistigen Macht, der moralischen Weltordnung, ist der Buddhist eifrig bemüht, sich in Einklang zu setzen. Er könnte sonst nimmer das Heil, die Erlösung zu erreichen hoffen. Woher sie stammt, diese Macht, das weiss man nicht, darnach fragt man auch nicht, so wenig wie nach dem Ursprung Gottes in theistischen Religionen. Sie ist da und sie wird geglaubt, unerschütterlich fest geglaubt. Es ist eine unpersönliche Macht, daher verehrt man sie nicht, weiht ihr keinen Kult. Aber man fühlt sich abhängig von ihr und sucht sich mit ihr in Einklang zu setzen, wie der Gottgläubige mit dem Willen Gottes. Und es ist eine geistige Macht, wenn

auch gewiss kein geistiges Wesen, — eine unbeschränkt und unfehlbar durch alle Ewigkeit über aller Welt waltende geistige Macht. Setzen wir solchen Glauben dem Glauben an mächtig waltende geistige Wesen gleichberechtigt an die Seite, so gelangen wir zu der folgenden Bestimmung:

Religion ist der Glaube an geistige, ausser und über der Sphäre des Menschen waltende, Wesen oder Mächte, das Gefühl der Abhängigkeit von denselben und das Bedürfnis, sich mit ihnen in Einklang zu setzen.

Schleiermachers Definition hat hier die notwendige Ergänzung erfahren, ebenso aber auch die Tylorsche. Wir haben eine Bestimmung gewonnen, die ebensowohl für die höchsten wie für die niedrigsten Religionsformen gilt und zutrifft, für Christentum und Buddhismus ebenso wie für die Religion der Australneger und Feuerländer, und alle Stufen und Formen, die dazwischen liegen.

Da die Abhängigkeit, in welcher sich der Mensch gegenüber den von ihm geglaubten geistigen Wesen oder Mächten befindet, nicht nur eine materielle, sondern ebenso und insbesondere auch eine moralische ist, so ist darin das Wesentliche der Kantschen Definition mit eingeschlossen. Je vollkommener der Einklang ist, in welchen der Mensch sich mit jenen Wesen oder Mächten, mit dem Willen seiner Götter, seines Gottes, der moralischen Weltordnung zu setzen vermag, um so entschiedener wird das Gefühl der Abhängigkeit sich in dasjenige der Freiheit verwandeln, bis es endlich auf der höchsten Stufe — idealiter — zu jener herrlichen Freiheit der Kinder Gottes wird, von welcher das Neue Testament redet. Urgrund, Richtschnur und Ziel unseres Lebens ist durch diesen Glauben, dies Abhängigkeitsgefühl, dies Einklangsbedürfnis bestimmt, — und damit dasjenige, was man heute gern mit Tolstoi den Sinn des Lebens nennt.

Wir forschen und fragen weiter nach dem Ursprung der Religion. Wie kam der Mensch denn zu jenem Glauben, jenem Abhängigkeitsgefühl, jenem Einklangsbedürfnis, das die Entwicklung seines Geschlechtes so übermächtig beherrscht?

Bevor wir eine Antwort auf diese Frage zu geben suchen,

müssen wir über gewisse allgemeine Voraussetzungen ins Klare gekommen sein, resp. uns über dieselben verständigt haben. Denn „voraussetzungslos" das Problem erörtern zu wollen, würde einen Verzicht auf die Ergebnisse vorausgegangener Geistesarbeit in sich schliessen.

Ich halte es für ein feststehendes Resultat der modernen naturwissenschaftlichen Forschung, oder richtiger der naturwissenschaftlichen Spekulation, dass das Menschengeschlecht auf dem Wege einer unabsehbar langen Entwicklung sich aus ursprünglich niederen, einfachen Organismen zu immer höheren und komplizierteren, und endlich zum höchsten Typus, welchen wir kennen, emporgerungen hat. Ich bekenne mich damit als Anhänger der sogenannten Deszendenztheorie. Wir haben die Wahl zwischen zwei Annahmen, zwei Voraussetzungen. Entweder ist unser komplizierter Organismus plötzlich in seiner ganzen Kompliziertheit entstanden, resp. geschaffen worden. Oder derselbe hat sich aus einfacheren Organismen allmählich entwickelt. Eine andre Möglichkeit gibt es nicht. Welche von beiden Möglichkeiten die grössere Wahrscheinlichkeit für sich hat, scheint mir nicht zweifelhaft. Ueber die Wege jener Entwicklung wird die Wissenschaft freilich wohl immer nur zu einem annähernden, nie zu einem ganz abschliessenden Resultat gelangen, allein das ist für unsere Erörterungen auch nicht von wesentlicher Bedeutung. Wohl aber ist es wesentlich, ob wir an jene Entwicklung glauben oder nicht.

Man hat bei der theoretischen Konstruktion des Ursprungs der Sprache, der Religion, der Mythologie oft genug den Fehler begangen, dass man den Urmenschen gewissermassen plötzlich mitten in die Natur, mitten in die ganze Fülle ihrer grossen, furchtbaren oder wohltätigen Erscheinungen hineinsetzte und diese nun auf ihn wirken liess. Da staunte er denn über die Erscheinung der Sonne, der Morgenröte, des gestirnten Himmels, entsetzte sich vor Donner, Blitz und Sturm, und machte infolge solcher und andrer Eindrücke eine geistige Revolution durch, die endlich zur Entstehung der Sprache und der Religion führte. Allein wir dürfen nie vergessen, dass die Urmenschen, ehe sie Menschen wurden, als sie noch sozusagen Untermenschen waren, schon durch unabsehbare Zeiträume mitten in der Natur standen, in ihr lebten und starben, dass ihnen also alle ihre Erscheinungen,

wie auch eine Fülle sozialer Instinkte, schon durch endlose Generationen so wohlbekannt und vertraut waren, wie auch den anderen höheren Wirbeltieren. Es muss neben dem, was sie mit den anderen Wirbeltieren gemein hatten, aber noch ein Mehr an Entwicklungsfähigkeit in ihnen gelebt oder geschlummert haben, das man gross, ja wunderbar nennen möchte, wenn man die aus ihm erfolgende Entwicklung des Menschengeschlechtes betrachtet. Dies Mehr war der geheimnisvolle Kern in seinem Wesen, der den Untermenschen zum Menschen werden liess, — der göttliche Funke, der nachmals in herrlichen Flammen auflodern sollte.

Diese auf dem Standpunkte der Deszendenztheorie selbstverständlichen Voraussetzungen sind nicht bedeutungslos für unsere weitere Untersuchung.

Welches sind nun die Anfänge religiöser Bildungen? Auf welche Wurzeln der Religion führt uns die Betrachtung der ältesten und ursprünglichsten ihrer Formen?

Wenn wir etwa um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, oder auch noch später, an diejenigen, welche sich mit den Religionen des Altertums oder der Naturvölker als Forscher, ohne konfessionelle Voreingenommenheit, beschäftigten, diese Frage gerichtet hätten, dann würde die Antwort fast allgemein gelautet haben: Naturverehrung ist der Anfang, der Ursprung der Religion! Man war es eben allgemein gewohnt, alle die sogenannten natürlichen Religionen — im Gegensatz zu den offenbarten — von einer Verehrung der Naturerscheinungen und gewisser Naturobjekte ausgehen zu lassen. Das galt für so selbstverständlich und schien so deutlich aus dem Charakter jener Religionen hervorzuleuchten, dass die meisten sich gar nicht einmal die Mühe gaben, dies erst noch besonders zu beweisen.

Heutzutage, wo die Theorie vom Seelenkult als Wurzel der Religion sich stark in den Vordergrund gedrängt hat, würde die Antwort wohl wesentlich anders ausfallen. Nicht wenige Forscher wollen alle Religion aus diesem letzteren Prinzip ableiten. Andere halten an der Naturverehrung als Ursprung der Religion fest und gestehen dem Seelenkult nur eine untergeordnete, nebensächliche, nicht spezifisch religiöse Bedeutung zu.

Wieder andere, zu denen auch ich gehöre, sehen in der Naturverehrung und in dem Seelenkult selbständige Wurzeln der Religion, die sich nur in mannigfacher Weise miteinander verbinden und verschlingen.

Wir fassen zunächst die Naturverehrung ins Auge.

Es ist nicht zu verwundern, dass man dies Prinzip lange Zeit fast ausschliesslich als die Quelle der sogenannten natürlichen Religionen angesehen hat, denn in der Tat drängt sich uns bei Betrachtung der Religionen des Altertums wie der Naturvölker in breiter Massenhaftigkeit gerade die Verehrung der Natur und ihrer Erscheinungen entgegen. Der Himmel und seine Lichterscheinungen, Sonne, Mond und Sterne, das Luftreich mit Gewitter, Donner und Blitz, Stürmen und Winden, die Erde mit dem, was sie hegt und trägt, Tiere und Pflanzen, Feuer und Wasser, Quellen und Flüsse, Meer und Berge, Felsen und Steine — sie begegnen uns bei unzähligen Völkern des Altertums wie auch der Gegenwart als Gegenstände religiöser Verehrung, wie auch als handelnde Personen mythischer Erzählungen.

Die Naturerscheinung wird als etwas Lebendiges, etwas Wirkendes, als eine Macht empfunden und aufgefasst, als wohltätig und freundlich oder furchtbar, oder auch beides zugleich. Es liegt nicht der geringste Grund dafür vor, hier etwas andres zu sehen, als einen ganz elementaren psychischen Prozess. Die Annahme der radikalen Vertreter der Seelenkulttheorie, der Mensch habe sich die Naturobjekte erst dann als beseelt vorstellen können, nachdem er die Seelen abgeschiedener Menschen in dieselben hinein versetzt, — auch Himmel, Sonne, Mond, Erde, Feuer usw. seien erst dadurch zu Objekten der religiösen Verehrung geworden, dass man sich die Seelen verstorbener Menschen in denselben eingekörpert wohnend dachte, leidet an der höchsten inneren Unwahrscheinlichkeit. Dieses künstlich konstruierten Umweges bedurfte es nicht. In den Anfangsstadien seiner Entwicklung sieht der Mensch die ihn umgebende Natur gleichsam mit den Augen eines Kindes an. Alles erscheint ihm belebt, wie er selbst belebt ist, — nicht nur Tiere und Pflanzen, sondern auch Sonne und Mond, Winde und Wolken, Bäche und Berge. Er legt ihnen Empfindungen bei, die den seinigen ähnlich, er redet mit ihnen, er erzählt von ihnen. Das ist ein ganz elementarer Trieb, der unbewusst wohl schon in dem Unter-

menschen wirksam war, mit seinen Wurzeln in jene Vormenschenzeit zurückreichen dürfte, — ein Trieb, der den Glauben an abgeschiedene Geister durchaus nicht voraussetzt. Wir finden ihn in lebhafter Wirksamkeit bei dem Kinde, das mit Stöcken, Klötzchen oder Steinen wie mit lebenden Dingen spielt, auch wenn es noch gar keine Ahnung davon hat, dass es etwas wie Tod, Seelen und Geister gibt. Es belebt, es personifiziert die Dinge instinktiv, unwillkürlich. Ebenso gewiss schon der Urmensch. Dieser Trieb hat etwas mit dem poetischen Triebe Verwandtes, und Tylor hat recht, wenn er sagt, „dass, was für uns Dichtung ist, dem ältesten Menschen Naturanschauung war". Er ist aber auch mit dem sprachbildenden Triebe verwandt, denn die Analyse der Sprache zeigt uns gleichfalls, dass der Mensch sich die umgebende Natur lebendig, handelnd, wirkend vorstellte. Man verkehrt die Sache aber ganz und gar, wenn man darum — so wie Max Müller — den Ursprung der Religion aus der Sprache ableiten will. Sie wurzeln vielmehr beide in ihren Anfängen in der gleichen elementaren Anschauung einer allerwärts belebten Natur. Die Sprache wird nur das Bewusstwerden dieser Anschauung gefördert und gestützt, nicht aber diese Anschauung oder gar die Religion erzeugt haben. Ebensowenig vermag ich in der ästhetischen Empfindung gegenüber gewissen Naturerscheinungen Grundlage und Wurzel der Religion zu erkennen, wie das Novalis, Fries und andre Denker wollten. Wohl mag die Freude am Schönen in der Natur, ein elementarer ästhetischer Trieb viel dazu beigetragen haben, die religiöse Empfindung schon des Urmenschen in eine höhere Sphäre zu heben, sie zu weihen, zu veredeln. Doch das Grundlegende, die Belebtheit der Naturerscheinungen und das Gefühl der Abhängigkeit von denselben, ist tiefer begründet und hätte durch keine Empfindung des Schönen oder Erhabenen erzeugt werden können. Eher könnte da wohl der Satz der Alten Beachtung verdienen: timor fecit deos, die Furcht hat die Götter erzeugt, — ein Satz, den Happel dahin modifiziert, dass er „Schauer" für Furcht setzt und in dem Schauer vor dem Unbekannten, Unsichtbaren, Mächtigen, Unnahbaren die Quelle aller Religionen sehen will. Zweifellos spielt diese Empfindung bei dem für die Religion so grundlegend wichtigen und charakteristischen Abhängigkeitsgefühl eine wesentliche Rolle. Dass

aber die ganze Natur dem Menschen belebt erschien, war nicht die Wirkung der Furcht, weit eher — wenigstens teilweise — deren Ursache. Das entwuchs ganz anderen Seelenkräften.

Diese elementare Naturanschauung wurde mächtig unterstützt durch ein andres, ebenfalls elementares psychisches Phänomen, nämlich den Trieb, für jede Erscheinung und Begebenheit nach einer Ursache oder einem Urheber zu suchen — das Kausalitätsbedürfnis —, in welchem der Ethnologe Oscar Peschel geradezu die Wurzel der Religion sieht, in Verbindung allerdings mit dem bei kindlichen Völkern sich findenden „Unvermögen, die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmungen anders als belebt zu denken"*), — also eben demselben psychischen Phänomen, von dem wir ausgegangen sind.

Leben, Leben und immer wieder Leben! Das war es, was der Mensch um sich herum in der Natur sah oder zu sehen glaubte. Leben, wie er es selbst in sich trug, in sich wirken fühlte. Er sah es vor allem im Reich der Tiere, im Reich der Pflanzen, — und er fühlte sich diesen zugehörig, wesensverwandt, ursprungsverwandt. Da liegt die Wurzel des heute so viel genannten „Totemismus".**) Er sah es aber auch im eilenden, rauschenden Fluss, in der murmelnden Quelle, im knisternden, gefrässig verzehrenden Feuer, im heulenden Sturm, im gewaltigen Drama des Gewitters, im Lawinen herabsendenden Berge, in der ruhig wandelnden, freundlich wärmenden Sonne, im wechselnden Mond, im Heer der Sterne. Leben, überall Leben! Lebende Wesen und Mächte aller Art, der Mensch sah sich mitten in sie hineingestellt. Er fühlte sich ihnen verwandt und doch auch wieder fremd. Anders als er selbst war vieles, seltsam, rätselhaft, geheimnisvoll. Manches war wohltätig, freundlich, vieles gefährlich, Schrecken und Furcht, Angst und Qual erregend. Abwehr war oft unmöglich, — ebenso unmöglich für den Menschen, den etwa ausbleibenden Segen der Natur zu ersetzen. Das Gefühl der Abhängigkeit, der Ohnmacht beherrschte den Menschen gegenüber den fremden, den furchtbaren wie den heilvollen Mächten, — ja es lebte dies schon seit uralters her in ihm, schon in der Zeit des Untermenschentums.

*) Vgl. Peschel, Völkerkunde, 6. Aufl. p. 256.

**) Totemismus ist der Glaube primitiver Völkerstämme an ihre Abstammung von gewissen Tierarten und entsprechende Ehrung der letzteren.

Es galt, sich mit diesen Wesen und Mächten in Einklang zu setzen, sie freundlich zu stimmen, sie zu begrüssen, ihnen zu schmeicheln, sie zu loben und zu preisen, sie zu bitten und anzuflehen, sie demütig zu verehren.

Das ist die Naturverehrung, — die eine grosse Wurzel der Religion.

Neben ihr aber lebt eine andre — ganz selbständig, von jener nicht ableitbar —, der Seelenkult. Ihre Bedeutung ist zwar auch früher nicht geradezu übersehen, aber doch erst in neuerer Zeit ganz erkannt und energisch hervorgehoben, ja sogar überschätzt worden. Männer wie Herbert Spencer und Julius Lippert sehen in dem Seelenkult die Wurzel aller Religion. „The rudimentary form of all religion is the propitiation of dead ancestors", — sagt Spencer.

Auf jeden Fall ist die Verehrung der Seelen, der Manen, der abgeschiedenen Geister der Vorfahren eine der primitivsten Formen der Religion. Sie ist weit verbreitet und findet sich vielfach gerade bei den kulturell niedrigst stehenden Völkern, bei denen sie die ganz vorwiegende, wenn auch keineswegs die einzige Form der Religion bildet. Dazu gehört namentlich eine grössere Anzahl von Völkern in Mittel- und Südafrika. Aber auch von den Bewohnern der Südseeinseln und Neuseelands lässt sich wesentlich dasselbe behaupten, — und in Asien spielt bekanntlich noch bei dem relativ hoch entwickelten Volke der Chinesen der Seelenkult und die Ahnenverehrung eine eminent hervortretende Rolle.

Von den niedersten Stufen des Seelenkults, wo derselbe nur wie eine Art Gespensterglaube erscheint, könnte man geneigt sein zu behaupten, derselbe wäre am Ende gar nicht wirklich als eine Religion zu betrachten. Indessen können wir dies doch nicht zugeben. Es ist eine Form der Religion, wenn auch eine überaus rohe. Wir finden die charakteristischen Elemente der Religion beisammen: den Glauben an Geistwesen jenseits der Sphäre des Menschen, das oft bis zur äussersten Furcht gesteigerte Gefühl der Abhängigkeit von denselben und das Bedürfnis, sich mit ihnen in Einklang zu setzen, woraus eben der „Kult" entsteht.

Bei den niedrigst stehenden Völkern werden die Seelen in der Regel als böse, übelwollende Geister oder Dämonen an-

gesehen, die oft selbst ihren früheren Verwandten und Freunden zu schaden geneigt sind und die man daher auf mancherlei Art zu versöhnen suchen muss. Ihre böswillige Natur erklärt sich aus dem Unmut der Abgeschiedenen über die Trennung vom Leibe, die Verbannung aus der Welt der Lebendigen. Für besonders gefährlich gelten die Seelen derjenigen Menschen, die eines unzeitigen oder gewaltsamen Todes gestorben, oder nicht in gebührender Weise bestattet sind.

Doch wir sehen diesen uns abstossenden Geisterglauben sich auch höher heben, sich veredeln und endlich ganz dasjenige werden, was wir Gottglauben nennen. Schon bei recht primitiven Völkern erscheint vielfach der Glaube, dass die Seelen der Eltern, der Vorfahren ihren Nachkommen freundlich gesinnt, denselben als schützende Geister zur Seite stehen, ihnen im Kampf helfen u. dgl. m., wenigstens wenn man ihnen die gebührenden Spenden darzubringen nicht versäumt. Man verehrt sie, man bittet sie um Schutz und Hilfe, man betet zu ihnen. Das gilt namentlich vom männlichen Haupte der Familie, vor allem aber von abgeschiedenen Stammeshäuptlingen, die oft geradezu als Götter verehrt werden. So in Afrika, so auch auf den polynesischen Inseln, wo alte Häuptlinge nach ihrem Tode zu Gottheiten werden, die das Wachstum der Yam- und Fruchtbäume leiten. Man errichtet ihnen Heiligtümer, man bringt ihnen Gebete und Opfer dar. Aehnlich auch anderwärts. Die Mongolen verehren die Seelen der Familie des Dschingis Chan als gute Gottheiten und den Dschingis Chan selbst als deren Haupt. In China werden den verstorbenen Kaisern Tempel errichtet und Kongfutse, der einst Minister, Philosoph und Moralist war, empfängt Opfer aus kaiserlicher Hand.

Wie die Naturverehrung auf der grossen Tatsache des Lebens, so ruht Seelenglaube und Seelenkult auf der grossen, ewigalten, und doch immer aufs neue den Menschen schreckenden und erschütternden Tatsache des Todes. Leben sah der Mensch ringsum in der Natur, aber auch Tod und immer wieder Tod! Und diese beiden grossen, beständig miteinander ringenden, scheinbar unversöhnlich feindlichen Mächte wurden beide zu Wurzeln der Religion, — der Naturverehrung hier und des Seelenkultes da. Das schreckende Rätsel des Todes, vor dem auch das Tier zurückschaudert, drängte die Phantasie des Men-

schen in eine andere Richtung als das freundlichere Rätsel des Lebens, — trieb den Spieltrieb des Geistes in andere Bahnen.

Der Tote, der noch gestern als ein Lebendiger umherging, sprach und handelte, liegt jetzt kalt und regungslos da, sieht, hört, fühlt, atmet nicht mehr, Bewusstsein und Willensregungen sind dahin. Es ist offenbar ein Teil seines Selbst von ihm gewichen, der wichtigste Teil, der Träger des Lebens, des Bewusstseins, der Willensregungen. Als solcher Träger des Lebens erscheint dem Naturmenschen vornehmlich der warme Hauch, der Atem, der sinnlichste Teil dessen, was entschwunden ist, — der Atem, mit dessen Aussetzen das Leben abreisst. Aus dem Begriff des Atems, des Lebenshauches, der sichtlich irgend wohin entflohen ist, entwickelt sich daher ganz naturgemäss der Begriff der Seele, welche vielfach auch in höher kultivierten Sprachen noch mit demselben Worte, das Atem bedeutet, bezeichnet wird. Als ein Hauch, oder auch ein Wölkchen, eine Art Rauch oder Dampf, wird die Seele gefasst, — letzteres vermutlich in Anlehnung an die bei kälterer Luft sichtbare Erscheinung des Atems. Auch als Schatten denkt man sie sich, — immer als ein dünnes, körperloses Gebilde, das den Augen erscheinend dem Verstorbenen gleicht, ohne ihm doch wirklich gleich zu sein. Traumerscheinungen und Visionen, die auch bei primitiven Völkern nichts Seltenes sind, unterstützen und stärken den Glauben an die Seele und ihr selbständiges Fortleben. Da aber auch ein lebender Mensch dem andern im Traume erscheinen kann, entwickelt sich zugleich der Glaube, dass die Seele oder ein Teil der Seele auch den Körper des lebenden Menschen zeitweilig verlassen und frei umherschweifen könne.

Die aus der Welt der Lebendigen geschiedene Seele denkt man sich zunächst meist betrübt und unmutig. Man denkt sie sich zugleich von dem Leichnam noch eine Zeitlang in gewisser Weise abhängig. Sie weilt in seiner Nähe, kehrt öfters zu ihm zurück. Um die Seele zu versöhnen, zu beruhigen, wird der Leichnam sorgsam geborgen, wird Speise und Trank in seiner Nähe hingestellt oder ausgegossen, damit sich die Seele daran labe. Das warme feuchte Blut, mit dessen Herausströmen das Leben, die Seele entweicht, gilt in besonderer Weise als Lebenssaft und den Seelen besonders erwünscht. Die befriedigten, getränkten und gespeisten Seelen denkt man sich versöhnt und

freundlich. Man betet zu ihnen, man bittet sie um Schutz. Hier haben wir Opfer und Gebet, die wichtigsten Elemente des Kultus.

Doch an den Leichnam bleiben die Seelen nicht dauernd gebunden. Sie schweifen umher, sie begleiten schützend die Kinder ihres Stammes, sie fahren in Wind und Sturm daher, hausen im Erdenschoss, in Quellen, Flüssen und Seen, in Bergen und Felshöhlen, oder schwingen sich gar zu den Gestirnen auf und mischen sich in ihre Schar. Sie wählen sich Bäume und Pflanzen, oder auch Tiere zum Aufenthalt, aber auch Steine oder sonst irgend welche leblose Gegenstände.

Man denkt sich also die abgeschiedenen Seelen über alle Reiche der Natur hin verbreitet, in den verschiedensten Naturerscheinungen wohnend, in ihnen vielfach wirkend, z. B. Fruchtbarkeit und Gedeihen schaffend. So können aus den abgeschiedenen Seelen der Vorfahren in der Natur wirkende Kräfte, waltende Geister und Götter werden, und es liegt auf der Hand, dass diese Seelen sich mit den Seelen der von vornherein als belebt gefassten Naturerscheinungen vermischen mussten, sodass sich eine feste Grenze zwischen beiden gar nicht ziehen lässt. Es folgt daraus nicht, dass die Naturverehrung aus dem Seelenglauben abzuleiten ist, wohl aber dürfte sie durch denselben wesentlich beeinflusst worden sein. Lebendige Mächte, von denen er sich abhängig fühlt, waren die Naturerscheinungen für den Menschen von vornherein und unmittelbar. Aber es waren geistleibliche Mächte, nicht geistige Wesen, die wir als die charakteristischen Verehrungsobjekte in allen Religionen kennen. Durch den Seelen- und Geisterglauben wurde das Seelische und Geistige als etwas Selbständiges, vom Körper mehr oder minder Unabhängiges erfasst, und nun mochte auch Seele und Geist der Naturerscheinungen sich von diesen mehr und mehr frei und unabhängig machen, mochte zum geistigen Wesen werden, das die Naturerscheinung lenkt und regiert, zum Naturdämon, zum Naturgott. So hat die Vorstellung von den Seelen die Vorstellung von den Urhebern und Lenkern der verschiedenen Naturerscheinungen entscheidend beeinflusst und sich angeähnlicht. Wir erkennen zwei grosse, gleichberechtigte Wurzeln der Religion: die lebendige Anschauung eines allumfassenden Lebens, die Naturanschauung, aus welcher die Naturverehrung folgt; und die Erkenntnis, dass alles sichtbare Leben aus zwei Teilen

besteht, einem leiblichen und einem geistigen, die sich trennen können und im Tode sich sichtlich trennen, wo dann der geistige Teil selbständig weiterlebt: das ist der Seelenglaube. Das eine ist ebenso fundamental und ebenso alt wie das andre.

Diese beiden Wurzeln der Religion verschlingen und verschmelzen sich vielfach miteinander, wir können sie aber trotzdem auch heute noch in ihren Anfängen und Endpunkten deutlich auseinanderhalten. Bei allen Völkern werden die Seelen der Väter, der näheren oder entfernteren Vorfahren deutlich als eine besondere Klasse von den Geistern, Dämonen und Göttern der Naturerscheinungen unterschieden, wenn auch mannigfache Uebergänge nicht fehlen. Und andrerseits kenne ich kein Volk, das z. B. die Sonne oder das Feuer oder den Donner darum für belebt, für mächtig, wirksam und verehrungswürdig hielte, weil in diesen Naturerscheinungen die Seele eines abgeschiedenen Menschen wohnt. Naturverehrung und Seelenkult sind gleichberechtigte grosse Wurzeln der Religion, vergleichbar zwei vielfach miteinander verschlungenen und verwachsenen Wurzeln ein und desselben Baumes, die sich doch noch immer deutlich voneinander unterscheiden lassen.

Neben diesen kann weder der Totemismus noch der sogenannte Fetischismus eine selbständige Bedeutung beanspruchen. Gehört der Totemismus als ein uraltes Stück zur primitivsten Naturverehrung, so ist der Fetischismus nichts als eine besondere Form des Seelen- und Geisterglaubens. Er besteht ja in nichts andrem als in dem Glauben, dass alle möglichen Dinge und Gegenstände von mehr oder minder mächtigen Geistern zum Wohnsitz erwählt, von ihnen bewohnt, besessen sein können und eben dadurch zu Objekten der Verehrung werden.

Sind nun aber Naturverehrung und Seelenkult die einzigen Wurzeln der Religion? Diese Frage wird von den meisten Forschern der Gegenwart unbedingt bejaht werden, und zwar in der Weise, dass die einen beide Wurzeln als durchaus selbständige anerkennen, während die andern entweder nur die eine oder die andre als alleinige Wurzel der Religion gelten lassen wollen. Im Gegensatz dazu bin ich der Meinung, dass die Frage unbedingt verneint werden muss.

Wenn wir die Religionen der primitiven und primitivsten Völker näher betrachten, tritt uns eine merkwürdige Tatsache entgegen, die sich mit den herrschenden Theorieen vom Ursprunge der Religion aus dem Seelenkult oder der Naturverehrung allein schlechterdings nicht in Einklang bringen lässt. Es ist dies der gerade unter ihnen weit verbreitete, wenn nicht allgemeine, G l a u b e a n e i n h ö c h s t e s g u t e s W e s e n, das meist schöpferisch gedacht wird, das selbst gut ist und auch von den Menschen fordert, dass sie gut, gerecht, moralisch, in mancher Beziehung selbstlos und aufopfernd handeln. Es wacht über den Handlungen der Menschen und wird oft, wenn auch nicht immer, das Böse bestrafend, das Gute belohnend gedacht. Dies höchste Wesen erscheint unter verschiedenen Eigennamen, wird aber auch oft allgemein der Vater, der Alte des Himmels, der Macher des Alls, der Schöpfer, der Gute, der grosse Freund, der grosse Geist oder dem ähnlich benannt. Es war da, ehe die Welt und die Menschen da waren, ehe der Tod da war, und schon darum kann es nicht die Seele eines abgeschiedenen Menschen sein, so wenig wie irgend eine Naturerscheinung, wenn dies höchste Wesen auch nicht selten mit dem Himmel in Beziehung gebracht, in ihm wohnend und von dort aus wachend und herrschend gedacht wird. Der Tod kam nach den Sagen vieler primitiver Völker erst durch irgend ein Versehen, ein Unrecht in die Welt. Das höchste Wesen aber ist nie gestorben und kann nie sterben, es ist über den Tod erhaben. Ueber seine Natur, ob es ursprünglich geistleiblicher oder geistiger Art ist, lässt sich nichts Bestimmtes sagen. Diese Unterscheidung war für die primitiven Menschen, welche zuerst diese Gestalt konzipierten, wohl auch nicht von wesentlicher Bedeutung und wurde vielleicht gar nicht klar erfasst.

Dieses stets gütig und wohlwollend gedachte höchste Wesen wird bei den primitiven Völkern meist nicht durch Opfer und Spenden, Gebete und Lieder geehrt. Man ehrt es, indem man seinen Willen tut, indem man gut und recht handelt und denkt, jenem Wesen ähnlich. Wo ihm Opfer dargebracht werden, da wird dies wohl mit Recht als eine Uebertragung vom Seelenkult her angesehen. Gerade dieser Umstand, dass das höchste Wesen keinen eigentlichen Kult hat, während ganze Scharen von gierigen, hungrigen und durstigen Geistern daneben die ver-

schiedensten Darbringungen erhalten, deutet darauf hin, dass wir es hier mit einer total und fundamental verschiedenen religiösen Konzeption zu tun haben. Man hat aber nur ganz unrichtigerweise aus diesem Umstande den Schluss gezogen, dass dieses höchste Wesen wenig oder gar nichts bedeute, gegenüber den oft übelwollenden Seelen und Geistern. Man hat wohl geglaubt, ein solches Wesen, welches jenen Völkern selbst so wenig bedeute, dass man ihm nicht einmal opfere, sei wohl auch nicht wert, von der Forschung viel beachtet zu werden. Mehr noch standen seiner richtigen Wertung und Anerkennung aber die herrschenden wissenschaftlichen Vorurteile im Wege. So erklärt sich der bemerkenswerte Umstand, dass nicht nur der einseitig-doktrinäre Herbert Spencer den Glauben an ein höchstes Wesen bei den niederen Rassen geradezu unberücksichtigt lässt, obgleich er vielfach Werke benützt, die deutliche Zeugnisse dafür bieten; sondern dass auch der so gerechte und umsichtige Edward B. Tylor ihm nur einige zwanzig Seiten seines umfangreichen Werkes über die „Anfänge der Kultur" widmet.

Und doch ist gerade dieser Glaube eine Tatsache von der höchsten religionsgeschichtlichen Bedeutung, und dies um so mehr, als er sich gerade bei den kulturell am niedrigsten stehenden Völkern und Rassen relativ rein, deutlich und kräftig vorfindet. Diesen Glauben aus dem Seelenkult und der aus ihm hervorgewachsenen Ahnenverehrung ableiten zu wollen, ist ein vergebliches Bemühen. Er findet sich bei Völkern, die noch gar keine Ahnenverehrung, keinen Heroendienst entwickelt haben, wie z. B. den Australiern, den Andamanesen, den Feuerländern und Buschmännern, — Völkern, die den Seelenkult nur in der primitivsten Form kennen, die nur den Seelen unlängst verstorbener Menschen opfern und die Gestalten hervorragender Personen früherer Zeiten überhaupt nicht im Gedächtnis behalten haben. Wenn einige Völker dennoch dies Wesen als den Vater des ersten Menschen und also ihren eigenen Urvater bezeichnen, so bemerkt Réville ganz richtig, dass da eben das höchste Wesen zum Vorfahren, zum Urvater gemacht ist, nicht aber der Vorfahre zum höchsten Wesen. Es ist ähnlich wie auch Adam in der Genealogie Luc. 3, 38 als Sohn Gottes erscheint, weil er von ihm unmittelbar geschaffen ist. Aber auch als der oberste Gipfel eines polytheistischen Pantheons lässt sich dies

höchste Wesen nicht fassen, wie Tylor annimmt, weil es sich gerade sehr klar und deutlich bei Völkern findet, die gar kein solches Pantheon noch entwickelt haben. Es ist auch nicht die Spiegelung irdischen Königtums, wie andre Forscher glauben, weil es sich bei Völkern findet, die noch kein Königtum kennen, keine höheren Sozialformen entwickelt haben. Erst auf höheren Kulturstufen tritt das höchste Wesen an die Spitze des polytheistischen Pantheons und wird als der König der Welt gedacht.

Es handelt sich hier um eine höchst einfache, aber zugleich freilich eminent wichtige Bildung, — um den primitiven Gedanken: Es ist Einer da, es muss Einer da sein, der alles gemacht hat; es muss Einer da sein, der da will, dass ich so und so handle, dies und das unterlasse usw. Dieser Eine brauchte nicht notwendig im Himmel zu wohnen. Die Feuerländer dachten ihn sich als grossen schwarzen Mann, der im Walde und in den Bergen haust, jedes Wort und jede Tat der Menschen sieht und weiss und das Wetter darnach einrichtet. Aber es lag doch auch nahe, das höchste Wesen in die lichte Himmelsferne hinauf zu versetzen, ihn zum Alten des Himmels, zum Vater im Himmel zu machen. Und man wird diese höchst einfache Konzeption, die keine irgend höher entwickelte Kultur voraussetzt, wohl zu den Elementargedanken des Menschengeschlechtes rechnen müssen, da sie ebenso wie andre Elementargedanken durch ein grosses Material aus allen Teilen der Erde bezeugt ist.

Wenn man diesen Zeugnissen von dem Glauben an ein höchstes gutes Wesen bei den primitiven Völkern jetzt damit zu begegnen und sie dadurch zu entkräften sucht, dass man europäische oder islamitische Beeinflussung annimmt, so erweist sich auch dies Bemühen bald als ein vergebliches. Wir finden jenen Glauben bei Völkern, die noch gar keine oder doch keine intimere Berührung mit Europäern oder Mohammedanern gehabt, die sich vor solcher Berührung ängstlich hüten, ja sie verabscheuen. Wir sehen, wie dieser Glaube gerade im bewussten Gegensatz zu den Predigten der christlichen Missionäre aufrecht erhalten und bewahrt wird, auch pflegt in demselben nichts zu liegen, was ihn als geistiges Lehngut erkennen lässt.

Die Australier z. B., die man einst für religionslos erklären konnte, haben nicht nur Seelenkult und Naturverehrung,

sondern auch den Glauben an ein höchstes gutes Wesen, den sie in ihren primitiven Mysterien der heranwachsenden Jugend energisch einprägen, während sie von den christlichen Missionären nichts wissen wollen, ihre Lehre und ihren Einfluss perhorreszieren. Als Gebote dieses höchsten guten Wesens werden den jungen Leuten einige einfache Moralsätze eingeschärft: den Alten zu gehorchen, mit den Freunden (d. h. Stammesgenossen) friedlich zu leben, alles mit ihnen zu teilen u. dgl. m. Auch bei den afrikanischen Völkern findet sich der Glaube an „Gott", an ein höchstes gutes Wesen allgemein verbreitet,*) doch ist derselbe vielfach durch den üppig wuchernden Geisterglauben stark in den Hintergrund gedrängt und wird das höchste Wesen von manchen derselben nur wenig beachtet, eben weil es durchaus gut und freundlich sei und niemand Schaden tue, wie die Geister. Bei den Giljaken in Ostasien heisst das höchste Wesen „der Gute", wird deutlich von der Geisterschar unterschieden, aber nicht angebetet. Bei den Chinesen, Annamiten und andern Völkern verschmilzt die Vorstellung von ihm mit der Vorstellung vom Himmel, also einer Naturerscheinung, während es bei vielen Indianerstämmen der grosse Geist genannt wird und also eine Assimilation an die Seelen- oder Geistvorstellung erfahren hat, die ihm nicht vom Hause aus charakteristisch ist. Näheres findet man über diesen Glauben an ein höchstes Wesen bei primitiven Völkern in der trefflichen zweiten Hälfte von Andrew Langs Buch „Making of Religion".

Der Glaube an ein höchstes gutes Wesen bildet neben Naturverehrung und Seelenkult eine dritte mächtige Wurzel der Religion. Der Kern derselben ist unlöslich mit der Moral, der Idee des Guten verbunden. Mag das höchste Wesen mehr kräftig,

*) Livingstone sagt, von den afrikanischen Völkern redend, es liege keine Notwendigkeit vor, selbst den allerniedrigst stehenden unter denselben von der Existenz Gottes zu erzählen oder von einem zukünftigen Leben, da diese Tatsachen allgemein zugegeben werden. Ganz ebenso lautet das Urteil des berühmten Reisenden Mungo Park, der Afrika i. J. 1805 besuchte und die Eingeborenen gründlich kennen lernte. Waitz konstatiert in seiner Anthropologie der Naturvölker bezüglich der grossen Negerrasse das ihn überraschende Resultat, dass sich bei den Stämmen, wo am wenigsten fremder Einfluss angenommen werden kann, ein Glaube findet, der nicht Monotheismus genannt werden könne, aber doch sich in dieser Richtung bewege: der Glaube, resp. auch die Verehrung eines höchsten Wesens als des Schöpfers, dem jedoch — im Unterschiede von den vielen Geistern — keine Opfer dargebracht werden.

energisch, aktiv oder mehr blass und passiv erscheinen, stets ist es durchaus gut gedacht, liebt, wünscht und will das Gute. Weder die Naturerscheinungen noch auch die abgeschiedenen Seelen haben zur Moral von Hause aus irgend welche Beziehung, das höchste gute Wesen aber wäre ohne diese Beziehung nichts, sie ist ihm absolut wesentlich, sie ist es, die das höchste gute Wesen spezifisch von jenen unterscheidet. Güte, Wohlwollen, Freundlichkeit, Selbstverleugnung, Liebe bilden das Wesen dieses Wesens, sein Sein und sein Wollen. Welche Variationen sich sonst auch finden mögen, dieser Kern seiner Natur ist überall als solcher erkennbar. Von ihm müssen wir daher ausgehen. Wir finden gerade bei den allerprimitivsten Völkern, wie Australiern, Andamanesen, Feuerländern u. a. den festen Glauben, dass die Gebote der Moral den Willen dieses höchsten Wesens darstellen, *seine* Gebote und Forderungen sind. Bei andern Völkern ist dieser Glaube durch den überwuchernden Geisterkult oder auch die Naturverehrung beeinträchtigt, zurückgedrängt und abgeblasst. Doch bezeugt die Tatsache der überall verbreiteten Gottesurteile, dass an eine höhere Macht geglaubt wird, welche die Guten und Unschuldigen beschützt, die Bösen der Strafe überliefert. Endlich wird das höchste Wesen meist auch als Schöpfer der Welt und der Menschen gedacht.

Wie kam der Mensch, der Urmensch schon, zu solchem Glauben?

Aus dem Tierreich waren die Untermenschen emporgestiegen. Tief und fest aber ruhen im Tierreich schon die Wurzeln der Ethik, als Instinkt der Liebe, der gegenseitigen Hilfe, der Unterordnung unter gemeinsame Zwecke, als Instinkt der Selbstverleugnung, der Selbstaufopferung des Individuums im Interesse der Gattung. Der übermächtige Fortpflanzungstrieb lässt das Individuum im gegebenen Falle unweigerlich in den Tod gehen. Es stirbt, um sein Geschlecht zu erhalten, wenn auch dessen nicht bewusst. Der Instinkt der Mutterliebe lässt das Muttertier sich für seine Jungen opfern. Der Vogel fliegt in sein brennendes Nest, um noch sterbend mit seinen Flügeln die sterbenden Jungen zu decken. Die angegriffenen Ameisen retten nicht sich, sondern die junge Brut ihres Stammes, die sie nicht einmal selbst gezeugt und geboren haben. Die Mitglieder tierischer Gemeinschaften verteidigen todesmutig, selbstaufopfernd

ihre Herde, ihren Stamm, ihren Staat, ihre gemeinsame Wohnstätte. Wir sehen sie oft den gemeinsamen Besitz friedlich und gerecht untereinander verteilen. Selbst eine geregelte Verteilung des Geschlechtslebens findet sich bei gewissen Tieren, und viele müssen im Interesse der Gattung auf die sexuellen Freuden verzichten. Neben dem roh-egoistischen Triebe der Selbsterhaltung, selbst auf Kosten andrer, steht dieser mächtige Trieb der Selbstaufopferung im Interesse andrer, im Interesse der Gattung, der altruistische Trieb, als eine ebenso sichere Tatsache unerschütterlich fest, schon für das Tierreich. Wo dieser Trieb herstammt, das haben wir hier im Augenblick nicht zu untersuchen. Doch dass er da ist und mächtig waltet, steht zweifellos fest.

Wenn nun jene Untermenschen, aus tierischer Dumpfheit zum Denken erwachend, Menschen werdend, diesen Trieb an sich und anderen wahrnahmen, wenn sie dessen inne wurden, wie sehr derselbe dem Interesse des Individuums widerstreitet, und wenn sie ihn dennoch mit der ganzen Macht und Unfehlbarkeit eines noch tierischen Instinktes in ihrem Inneren wirken fühlten, da mochten sie sich wohl wundern, da mochten sie fragen: Warum tun wir so? warum müssen wir so tun? Und die einfache Antwort, die sie sich gaben und geben mussten, da kein äusserer Zwang sich entdecken liess, war diese: Es ist Einer da, es muss Einer da sein, der da will, dass wir so handeln! Er ist nicht zu sehen, doch es muss ein Grosser, ein Mächtiger sein, der Grösste und Höchste wohl, da alle seinem Willen folgen müssen, auch ohne ihn zu sehen oder zu hören. Und wenn sie, die Welt und sich selber betrachtend, den ebenso einfachen Gedanken fassten: Es ist Einer da, es muss Einer da sein, der das alles gemacht hat! Die Sonne mit ihrer wohltuenden Wärme, den Wald mit seinen Früchten und Tieren usw., — auch dieser darum der Grösste, der Mächtigste, der Höchste, und gut und freundlich, weil er so viel Gutes für uns gemacht hat, — da lag der Gedanke nahe: der Eine, der dies alles gemacht hat, der Höchste, der Gute, der ist es auch, nach dessen Willen wir so und so handeln müssen: den Alten gehorchen, mit den Freunden teilen, sie nicht verletzen, die Unsrigen tapfer verteidigen usw. Das war das höchste gute Wesen, der Urquell des guten, selbstverleugnenden Handelns, der Wächter über das Tun der

Menschen. Als unsre Ahnen, vielleicht in langsam vorschreitender Entwicklung, vielleicht plötzlich erleuchtet durch Geistesblitze höher beanlagter, vorgeschrittener Individuen, diesen Gedanken des einen, höchsten, guten, das Gute wollenden und fordernden Wesens fassten, das war die grosse Geburtsstunde der Menschheit als Menschheit, die eigentliche Geburtsstunde der Religion, und mit Eins auch die der Moral, im menschlichen Verstande des Wortes. Denn was ist die Moral, zum Unterschied von Sitte und Recht, anders als diejenige Summe von Lebensnormen, welche als Forderung eines höheren, übermenschlichen Willens gelten? Wenn heutzutage so oft behauptet wird, die Religion sei in ihren Anfängen ganz unabhängig von der Moral und keineswegs mit ihr untrennbar eng verbunden, so ist das wahr und falsch zugleich. Wahr, — denn Naturverehrung und Seelenkult haben in der Tat ursprünglich gar keine Beziehung zur Moral und gewinnen solche allenfalls erst später auf sekundärem Wege. Falsch, — denn der Glaube an ein höchstes gutes Wesen ist mit der Moral, dem Phänomen des Altruismus, von Haus aus engstens verbunden, ja aus ihr und mit ihr erwachsen und gar nicht von ihr zu trennen.

Naturverehrung und Seelenkult ruhen auf den grossen Tatsachen von Leben und Tod in Natur und Menschengeschlecht, und ziehen aus denselben fort und fort ihre Nahrung. Ein ganz anderes Gebiet ist es, in welchem die dritte, die wichtigste und vornehmste Wurzel der Religion, der Glaube an ein höchstes, gutes, über der Moral wachendes Wesen, ihren Ursprung nimmt. Es war der Blick in das eigene Innere, in die Tiefen des eigenen Wesens, welcher den Menschen zu diesem Glauben gelangen liess. Hier gewahrte er neben dem egoistischen den altruistischen Trieb, mit jenem streitend, als einen fremden Willen. Das Bedürfnis, diesen Trieb zu begreifen, liess den Glauben an ein höchstes gutes Wesen erwachsen. Noch erstreckte sich der altruistische Trieb keineswegs auf alle Menschen, geschweige denn auf alle lebenden Wesen, sondern nur auf die Glieder der Familie, des Geschlechts und Stammes, die „Freunde". Es war wirklich nur Nächsten-Liebe, aber es war doch schon Liebe, die die eigenen Interessen, ja das eigene Leben den andern zum Opfer zu bringen fähig war. Der egoistische Trieb war den Menschen unmittelbar verständlich und bedurfte keiner Erklä-

rung, der altruistische dagegen war etwas Seltsames, Wunderbares. Es war nicht der eigene Wille, es musste der Wille eines höheren, mächtigen Wesens sein, das ihn als Gebot und Gesetz in das Herz des Menschen gepflanzt hatte, oder, wie man nun auch bald annehmen mochte, den Vätern, den Alten verkündigt und eingeschärft hatte. So ist die Moral, die schon im Tierreich wurzelt, der Altruismus, die Nächstenliebe, die schon der Untermensch kannte, der Boden, aus welchem der Glaube an ein höchstes moralisches Wesen, diese mächtige Wurzel der Religion, aufsprosste. Wenn Kant die Religion definierte als die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote, so hat er damit sehr klar und bestimmt den Finger auf diese wichtigste Wurzel der Religion gelegt, ohne dass damit gesagt wäre, dass diejenigen unrecht haben, welche die Wurzel der Religion in der Naturanschauung und Naturverehrung oder im Seelenglauben und Seelenkult suchen. Alle drei sind mächtige, grosse Wurzeln der Religion, selbständigen Ursprungs, doch sich vielfach verschlingend und zusammenwachsend.

Jene Wahrnehmung der beiden, oft feindlich miteinander streitenden Triebe im Innern des Menschen, des egoistischen und altruistischen, ist sich gleich geblieben durch die ganze Entwicklungsgeschichte der Menschheit, bis auf den heutigen Tag, und bildet fort und fort die Quelle derselben Gedanken, desselben Glaubens. Mochte die Nächstenliebe der Urzeit sich zur allgemeinen Menschenliebe erweitern, zur Liebe sogar gegen alle lebenden Wesen, sie blieb im Grunde dieselbe, nur höher entwickelt. Der Apostel Paulus gibt dem Problem in seiner Weise klaren Ausdruck, wenn er Römer 7, 22. 23 sagt: „Denn ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen. Ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüte, und nimmt mich gefangen in der Sünde Gesetz, welches ist in meinen Gliedern." Und merkwürdig genug zieht Paulus mit weitschauendem Blick im folgenden Kapitel des Römerbriefes (8, 19—23) auch die Kreatur, d. h. die Tierwelt, in die zu Gott aufstrebende Weltentwicklung mit hinein, wenn er sagt, dass das ängstliche Harren der Kreatur auf die Offenbarung der Kinder Gottes wartet, — dass alle Kreatur sich mit uns sehnet und ängstet immerdar,

dass aber auch sie frei werden wird von dem Dienst des vergänglichen Wesens, zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. — Was der Apostel das Gesetz Gottes nennt, nach dem inwendigen Menschen, das nannte und nennt schon der primitive Mensch das Gebot des höchsten Wesens, — und im tiefsten Grunde ist es dasselbe. Wenn aber der Gegensatz des Egoistischen und Altruistischen schon im Tierreich wirkt und waltet, so unterscheidet sich doch der Mensch vom Tiere und erhob sich über dasselbe dadurch, dass ihm dieser Gegensatz zum vollen Bewusstsein kam und dass er den altruistischen Trieb als den Willen einer ausser ihm stehenden, höheren Macht, eines höchsten Wesens erkannte und glaubte. Und es war das der Anfang einer gewaltigen Entwicklung.

Aus den grossen Phänomenen Leben, Tod und Liebe oder Altruismus erwachsen, sehen wir die drei Wurzeln der Religion, Naturverehrung, Seelenkult und Glaube an ein höchstes gutes Wesen, überall auf der Erde nebeneinander und miteinander sich entwickeln und wirken, sehen sie sich in mannigfaltigster Weise verbinden, sich verschlingen, assimilieren, verwachsen und auf solchem Wege die verschiedenartigsten Religionsgebilde, seltsame, wunderliche und schreckende, aber auch grosse, schöne, ja herrlich schöne, entstehen lassen. Geschichte und Gegenwart zeugen davon. Offene Augen müssen es sehen.

In allen Religionen der Welt, wie verschieden sie auch aussehen mögen, lassen sich doch immer wieder bei näherer Betrachtung diese drei Wurzeln der Religion herauserkennen und nachweisen. Ihre Verschiedenheit beruht zum grössten Teil auf der verschieden starken und verschieden gearteten Entwicklung jener drei Wurzeln, auf der verschiedenen Art, wie sich dieselben miteinander verbinden, verwachsen, gegenseitig ausgleichen, oder aber eine die andre bekämpfen und unterdrücken. Das Vorwalten der einen oder der andern Wurzel gibt den einzelnen Religionen vornehmlich ihr charakteristisches Gepräge. So waltet z. B. in den altarischen Religionen die Naturverehrung, kraftvoll entwickelt, unzweifelhaft vor, ohne dass darum der Glaube an ein höchstes gutes Wesen oder Seelenkult und Seelengötter den Ariern unbekannt wären. In den Religionen der mittel- und südafrikanischen wie auch der polynesischen Völker macht

sich deutlich der Seelenkult als die am kräftigsten entwickelte Wurzel der Religion bemerkbar, ohne dass ihnen darum Naturverehrung und der Glaube an ein höchstes gutes Wesen fehlten. Wieder andre Religionen — und es sind die vornehmsten — zeigen uns eine überwältigende Entwicklung des Glaubens an ein höchstes gutes Wesen, unter Zurückdrängung der andern Wurzeln usw.

Wie Naturverehrung und Seelenkult sich miteinander verbinden und verschmelzen können, ja müssen, haben wir früher gesehen. Aber auch der Glaube an ein höchstes gutes Wesen kann ähnliches erfahren. Er kann sich der Vorstellung von Seelen und Geistern ohne Körper anähnlichen, dann wird das höchste Wesen zum grossen Geiste, und diese Entwicklung ist sogar die Regel, — sie ist um so natürlicher, als das höchste Wesen ja so gross und mächtig gedacht, doch den Blicken der Menschen nicht sichtbar ist. Die Vorstellung von dem höchsten guten Wesen kann aber auch in dem Himmel, der höchsten erhabenen Stätte, die dem menschlichen Auge sich darbietet, der herrlichsten Naturerscheinung, in Zusammenhang gebracht werden und dadurch mit noch einer andern Wurzel der Religion, der Naturverehrung, verwachsen. Denkt man sich dann das höchste gute schöpferische Wesen als grossen Geist, als Vater der Welt und des Menschengeschlechtes, im Himmel wohnend oder gar geradezu „Himmel" genannt, mit ihm quasi identifiziert, dann sind in dieser einen Vorstellung alle drei Wurzeln der Religion zusammengewachsen und es lässt sich begreifen, dass dieselbe eben darum besonders stark und siegreich sein muss. Diese Entwicklung beobachten wir in der Tat an vielen Punkten der Erde. — Es können aber auch umgekehrt die Gebilde der andern beiden Religionswurzeln von dem moralischen Moment, das ihnen ursprünglich fremd ist, affiziert werden und sich damit der Natur des höchsten guten Wesens anähnlichen. So wird mehrfach der Sonnengott auch zu einem Ueberwacher des menschlichen Tuns in moralischer Beziehung. So konnten der alte Feuer- und Lichtgott Apollon, der alte, mit Wodan und Çiva ursprünglich identische, Seelenheerführer Dionysos, ethisch vertieft, zu Sühnegöttern des griechischen Volkes werden, neben dem erhabenen Vater Zeus.

So konnte Agni zum priesterlich-heiligen Gotte werden, ja es konnten Vishnu und Çiva, ein Sonnengott und ein Seelengott, trotz so mancher entgegenstehender Züge, bei ihren speziellen Verehrern geradezu in die Stelle des höchsten guten Wesens einrücken.

Die Dreifältigkeit der Religionswurzeln dürfte tief im Wesen des Menschen begründet sein. Dieses Wesen ist längst als ein dreifach zusammengesetztes erkannt, als sinnliches, geistiges und sittliches. Sehen wir daraufhin die drei Wurzeln der Religion an, so entspricht offenbar die Naturverehrung dem sinnlichen, der Seelen- und Geisterkult dem geistigen, der Glaube an ein höchstes gutes, das Gute forderndes Wesen dem sittlichen Teile der Menschennatur. Alle drei vereinigt entsprechen der Gesamtheit des menschlichen Wesens und befriedigen dasselbe in seinem Streben über sich selbst hinaus. In dem Universalen dieser Vereinigung liegt seine Macht und Bedeutung für das Menschengeschlecht begründet.

Die Dreifältigkeit der Religionswurzeln ist aber augenscheinlich auch der Grund oder doch ein wesentlicher Grund dafür, dass manche und insbesondere die arischen Völker ein Streben zeigen, Gottheiten zu dritt zu vereinigen, sich eine Götterdreiheit, ja Dreieinigkeit zu konstruieren, oder auch mehrere solche. Oft entsprechen die drei ganz den drei grossen Wurzeln der Religion, wie sich das z. B. für die Dreiheit Brahma-Vishnu-Çiva deutlich zeigen lässt. Bisweilen aber bewegt sich das offenbar tiefbegründete Streben nach einer Dreiheit oder Dreifachheit auch in anderen Richtungen. Ein näheres Eingehen auf diese Frage ist hier am Ort nicht möglich. Ebensowenig vermag ich die Frage zu verfolgen, wie sich die drei Wurzeln der Religion noch fort und fort nebeneinander in unsrem Bewusstsein, im Bewusstsein der Individuen wie der Völker, geltend machen. Eine höchst merkwürdige Aeusserung Goethes darf ich aber in diesem Zusammenhange doch wohl nicht übergehen. Er bekennt sich in derselben gewissermassen zu drei Religionen gleichzeitig. Die Stelle findet sich in einem Briefe an Jacobi vom 6. Januar 1813 und lautet:

„Ich für mich kann bei den mannigfachen Richtungen meines Wesens nicht an einer Denkweise genug haben. Als

Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist als Naturforscher und eines so entschieden wie das andere. Bedarf es eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, dass nur die Organe aller Wesen zusammen es erfassen mögen."

Man hat Goethe wegen dieses Ausspruches wohl der Unklarheit in religiösen Dingen und einer seltsamen Inkonsequenz beschuldigt, indessen ist hier doch wohl eine wesentlich andere Beurteilung am Platze. Die herrliche Naivität Goethes, die mit seiner Grösse so untrennbar verbunden ist, tritt klar an den Tag. In seinem reichen Innenleben — dem reichsten, das wir kennen — sieht und fühlt er ruhig beobachtend ein Dreifaches an Religion, an religiösem Bedürfnis, und gibt dem offen in seiner Weise geistreichen Ausdruck. Als Künstler und Dichter, mit der mehr sinnlichen Seite seines geistigen Wesens, sieht er überall in der Natur lebendige Wesenheiten, die er mit Ehrfurcht betrachtet. Als Forscher und Denker, rein geistig also, bedarf er des sublimierten Seelenbegriffes, der pantheistischen Weltseele, des ἓν καὶ πᾶν. Als sittlicher Mensch aber braucht auch er einen sittlichen Gott, ein höchstes gutes, die Moral, die altruistische Liebe darstellendes, wirkendes und regelndes Wesen. Erst so ist seinem ganzen menschlichen Mikrokosmus genug getan. Er kann nicht eines um des andern willen unterdrücken, er verlangt „eines so entschieden wie das andre". Er ist sinnlich, geistig und sittlich zugleich, und will es sein, in harmonischer Vereinigung. Wenn Goethe sich mit Jacobi über „Gott" nicht verständigen kann, so beruht das grösstenteils darauf, dass der eine nur von der einen, der andre von der andern oder den andern Wurzeln der Religion redet.

So erscheint uns auch Goethe in gewisser Weise als ein Zeuge für die dreifache Wurzel der Religion.

Ob eine von den drei Wurzeln der Religion älter, eine jünger als die andern ist, halte ich für eine kaum zu beantwortende Frage. Tatsache ist, dass sie sich alle drei schon bei den primitivsten Völkern vorfinden und dass sie alle drei mannigfach verschlungen fortleben und fortwirken bis in die Gegenwart. Und mit dieser Tatsache werden wir uns wohl begnügen müssen.

Wie hat sich nun aber der Aufstieg der Menschheit von niederen zu höheren Religionsformen vollzogen?

Das ist eine lange und vielverzweigte Geschichte, die wir hier kaum flüchtig skizzieren können. Das Wesentliche derselben aber lässt sich dahin zusammenfassen, dass trotz mancher Schwankungen und Abweichungen im Laufe der Jahrtausende doch mehr und mehr der Glaube an ein höchstes gutes Wesen als die kraftvollste und edelste Wurzel der Religion hervorgetreten und sieghaft über die andern hinausgewachsen ist. Diese Aufwärtsbewegung findet aber nicht gleichmässig oder auch nur ähnlich allerorten statt, vielmehr treten dabei einzelne bestimmte Völker — insbesondere eines — und bestimmte Persönlichkeiten mächtig hervor, und die Kraft ihrer Gedanken und inneren Erfahrungen reisst andere mit sich und erfüllt sie mit den gleichen Ueberzeugungen.

Einen kräftigen Schritt in dieser Richtung taten die alten Perser mit ihrer Zarathustra-Religion. Hatte auch der arischen Urzeit schon der Glaube an ein höchstes gutes Wesen nicht gefehlt, so trat derselbe doch hinter der vielseitig ausgeprägten Naturverehrung entschieden zurück. In der Gestalt des Ahuramazda aber wurde dieser Glaube durch den grossen persischen Reformator zu einer früher nicht geahnten Höhe emporgehoben. Ahuramazda, der grosse, rein geistige, gute, durch und durch moralisch gerichtete, schöpferische Gott überragt alle andern Götter so sehr, dass sie neben ihm sich klein ausnehmen. Der von ihm siegreich geführte Kampf des Guten gegen das Böse nimmt hier alles Interesse in Anspruch. Naturgötter und Seelengötter erscheinen neben Ahura an Zahl und Bedeutung sehr reduziert, — allein sie sind doch da und manche von ihnen werden fort und fort hoch verehrt.

Ganz anders, sehr interessant, aber auch sehr kompliziert, ist die Entwicklung der Dinge in Indien, — zu kompliziert, als dass ich hier eine wirkliche Darlegung und Würdigung unternehmen könnte. Sie soll an anderem Orte erfolgen. In Varuna und seinen Brüdern lebt das höchste gute Wesen der indopersischen Einheitsperiode bei den älteren Vedadichtern fort. Eine spätere Zeit bringt mannigfache neue Ansätze und Sprossen derselben Religionswurzel, welche alle zuletzt in dem unpersönlichen Âtman-Brahman der Upanishad-Zeit auslaufen. Pan-

theistische Identifikation schützt hier die andern Götter vor Vernichtung, und der pantheistische Zug bleibt dem indischen Denken, zum mindesten dem brahmanisch-indischen, durch alle Zeiten hindurch charakteristisch. Den hohen philosophischen Wert des All-Eins-Gedankens der Upanishaden kann ich hier am Orte nicht würdigen. Seine religionsschöpferische Kraft war weniger bedeutend. Der Buddhismus liess ihn fallen. Im Buddhismus ist nur der Glaube an eine ewige, unwandelbare moralische Weltordnung übrig geblieben, der abstrakte Kern des Glaubens an ein höchstes gutes Wesen. Die andern Religionswurzeln sind völlig eliminiert, — aber sie rächen sich bald und bringen sich neu zur Geltung, und um so nachhaltiger, je mehr ausserindische Völker der Buddhismus auf seinem Siegeszuge gewinnt. Es dauert nicht lange, so dringen unter verschiedenen Vorwänden Naturgötter aller Art in die Religion des Buddha ein, während die Verehrung des abgeschiedenen Religionsstifters und seiner Apostel einen ausgebildeten Ahnenkult zeitigt. Die Idee eines höchsten guten Wesens konnte hier nicht mehr aufkommen, da sie neben der moralischen Weltordnung unnütz erschien. In der brahmanischen Welt aber wurde das Brahman wieder persönlich gestaltet, als höchstes gutes schöpferisches Wesen, und neben diesen Gott wurde der alte Sonnengott Vishnu, also ein Naturgott, desgleichen der alte Seelengott Çiva gesetzt. Das System der drei Götter Brahma-Vishnu-Çiva zeigt uns so wieder Sprossen aller drei Religionswurzeln nebeneinander. Einen totalen Sieg einer derselben gibt es hier nicht, doch zeigen die Ideen der Reformatoren von Nanak und Kabir bis auf Keschub Tschander Sen die überwiegende Bedeutung der Idee des höchsten guten Wesens, freilich nicht ohne Beeinflussung von seiten des Islam und des Christentums.

Bei den Griechen war die Gestalt des höchsten guten Wesens — Zeus — in Poesie und Mythus stark vermenschlicht und dem Bilde der eigentlichen Naturgötter assimiliert. Im Kultus aber lebte dieselbe reiner und echter fort, und ernste Denker erhoben sie zu würdiger, ja bewunderungswürdiger Höhe. Doch wie gross und schön, wie begeistert auch griechische Philosophen und Dichter von Zeus, der allumfassenden Gottheit, zu reden und zu singen wussten, diese Gedanken blieben auf engere Kreise beschränkt, während im Volk die Vielgötterei in Natur-

verehrung und Heroenkult ruhig weiterlebte. Sie waren pantheistisch gefärbt, — und auch dasjenige, was man bei den Aegyptern „Monotheismus" genannt hat, trägt den Stempel pantheistisch gerichteter priesterlicher Spekulation.

Wirklicher „Monotheismus" war dies alles nicht, obwohl man das Wort öfters auch zur Bezeichnung der erwähnten indischen und griechischen Ideen gebraucht hat. Monotheismus heisst die Verehrung nur eines Gottes, von dem griechischen Worte mónos „nur einer, ein einziger, einer allein". Das Wort trägt also etwas streng Ausschliessendes, Exklusives an sich, nicht etwas Allumfassendes. Zu solchem wirklichen, streng ausschliessenden Monotheismus ist aber nur ein Volk selbständig gelangt, — das Volk Israel, die Juden. Das gibt ihnen ihre ganz besondre Stellung, ihre durch nichts zu verwischende Eigenart und eigenartige Bedeutung in der Religionsgeschichte der Menschheit.

Auch die Semiten sind von Hause aus Polytheisten, wie alle Völker. Auch in der ursemitischen Zeit gab es Naturverehrung und Seelenkult, — daneben aber auch schon den Glauben an ein höchstes gutes Wesen. Im Hintergrunde aller göttlichen Mächte stand der höchste Gott, El oder Il genannt. Er ist die höchste Weltenmacht, steht aber dem Menschen fern und ist ihm unnahbar. Er wird anerkannt, aber wenig verehrt und verflüchtigt sich vielfach völlig,*) — ganz ähnlich, wie das auch bei vielen anderen Völkern für das höchste Wesen charakteristisch ist. Die besondere Tat der Juden besteht nun darin, dass sie dies höchste Wesen zu ihrem Nationalgott machen, oder, wie einige Forscher meinen,**) mit ihrem Nationalgott Jahwe identifizieren und nun Jahwe als das höchste, gute, schöpferische Wesen, als den einzigen, allmächtigen und allgütigen Gott verehren, dass sie mit wachsender Strenge und Ausschliesslichkeit die Verehrung jedes andern Gottes ausser diesem perhorreszieren und endlich sogar die Existenz andrer Götter leugnen. Es ist nicht undenkbar, dass „Jahwe" oder eine entsprechende ältere Form dieses Namens schon in der ursemitischen Zeit ein Bei-

---

*) Vgl. Eduard Meyer, Geschichte des Altertums, Bd. I, p. 210. — Noch der sterbende Christus ruft mit diesem Namen, der bei den Juden neue und vertiefte Bedeutung gewonnen hatte, Gott an (Eli, Eli, lama asabthani!)

**) Vgl. Eduard Meyer a. a. O. Bd. I, p. 376.

name des höchsten Wesens (El, Il) war. Wenn die von Delitzsch so energisch in Diskussion gebrachte keilinschriftliche Form Jaahve-ilu wirklich richtig gelesen ist und wirklich „Jaahve ist Il", „Jaahve ist Gott", bedeuten sollte, dann würde das für diese Vermutung sprechen und dann könnte man direkt sagen, die Israeliten hätten einfach und ohne Umweg das höchste Wesen der ursemitischen Zeit zu ihrem Gotte gemacht. Da indessen diese Sache für ganz unsicher gilt, dürfen wir darauf nichts bauen. Im wesentlichen kommt ja auch das, was die leitenden Geister Israels getan und was sie durchgesetzt, auf das gleiche hinaus. Sie haben wirklich das höchste Wesen zu ihrem Stammes- und Nationalgott erwählt, auch wenn dies erst — was wir vorläufig dahingestellt sein lassen — durch Identifikation desselben mit ihrem eigentlichen Stammgott Jahwe geschehen sein sollte.[1] Sie haben mit gewaltiger Energie, in jahrhundertelangem Kampfe die Verehrung der Naturgötter, die auch in Israel fraglos seit uralters geübt und nicht erst von andern Völkern übernommen wurde, unterdrückt und wirklich ausgerottet. Desgleichen den Seelenkult, der so gründlich beseitigt wurde, dass man in unseren Tagen ernstlich die Frage diskutieren konnte, ob die alttestamentlichen Juden überhaupt an ein Fortleben der Seele nach dem Tode glaubten. Jedenfalls konnte man ein orthodoxer Jude und sogar Priester sein ohne solchen Glauben. Die Sadduzäer, welche zu Christi Zeit in der jüdischen Priesterschaft eine führende Rolle spielten, hatten die Lehre, „es sei keine Auferstehung, noch Engel, noch Geist", während die Pharisäer beides bekannten (vgl. Apostelgesch. 23, 8). Ein Sadduzäer, mit dieser total negativen Stellung gegenüber dem Seelenglauben, konnte sogar Hoherpriester sein. Es galt also dieser Glaube als etwas Indifferentes, für die korrekte religiöse Stellung keineswegs Notwendiges. Ich möchte meinen, dass diese uns überraschende Tatsache sich am besten gerade aus der schroff feindseligen Stellung erklärt, welche die grossen Verkünder und Träger des Jahwe-Glaubens und der ausschliesslichen Jahwe-Verehrung gegenüber dem Seelenkult ebenso wie gegenüber dem Naturkult einnahmen. Selbst den Glauben an das Fortleben der Seele gaben sie dran, wenn nur der Seelenkult verschwand.

Als solche Träger und Verkünder des reinen Jahwe-Glaubens und der ausschliesslichen Jahwe-Verehrung hat man längst

die Propheten erkannt. Sie und ihre Gesinnungsgenossen hatten keine leichte Aufgabe, denn es galt hier, zwei mächtige Wurzeln der Religion, die in allen Völkern seit uralters leben, zugunsten der dritten völlig auszumerzen. Das Ziel konnte nur in jahrhundertelangen Kämpfen erreicht werden, unter immer erneutem Widerstreben, immer erneuten Rückfällen der Masse des Volkes, die sich nicht so rasch jene hohen Gedanken aneignen konnte. Doch es wurde erreicht, dank der einmütigen, zielbewussten, energischen Arbeit der geistigen Führer des Volkes, die sich in unmittelbarer Beziehung zu dem von ihnen bekannten grossen Gotte fühlten. Es wurde erreicht und damit zum erstenmal ein wirklicher Monotheismus, die Verehrung nur eines Gottes, — des höchsten guten schöpferischen Wesens, zu dem sich Israel als zu seinem Gott bekannte und der als allmächtiger, überall waltender, ewiger, heiliger Gott erkannt wurde, — unter völligem Ausschluss jedes andern Gottes, jedes andern Kultes. Zu solcher Ausschliesslichkeit hin haben ausser den Juden nur noch die Perser selbständig einen Schritt getan mit ihrer Zarathustra-Religion. Doch sie gingen nicht konsequent bis zum Ziele, falls sie dasselbe jemals ganz erfassten. Von dem reichen Erbe altarischer Naturverehrung blieb ihnen zu viel, was sie nicht opfern wollten. Für die jüdischen Propheten aber gab es kein Opfer das dem hohen Ziele der reinen Jahwe-Verehrung gegenüber überhaupt als ein Opfer gelten konnte. Ganz erfüllt von dem einen, grossen Gedanken pflanzten sie ihn fort von Geschlecht zu Geschlecht, bis er endlich für immer den vollen entscheidenden Sieg erlangte und immer herrlicher strahlend auch über Israels Grenzen hinaus die Herzen der Völker packte und erleuchtete.

Wenn die alttestamentlichen Schriften auf dem Standpunkt stehen, dass Israel von Anfang an die reine Jahwe-Verehrung besessen und nur durch den Einfluss andrer Völker zur Verehrung andrer, falscher Götter verleitet wurde, so ist das irrig insofern, als auch Israel wie alle Völker von Anfang an Naturverehrung und Seelenkult gekannt hat, — es ist aber doch auch wiederum wahr, insofern auch Israel die Verehrung eines höchsten, guten, wohl schon früh auch schöpferisch gedachten Wesens aus der grauesten Urzeit mitbrachte und insofern die Jahwe-Religion nichts andres war als die Fortsetzung, die kon-

sequente Durchführung und höchste Erhebung jener uralten Verehrung. In der Jahwe-Verehrung hatte sich die eine, die vornehmste und edelste Wurzel der Religion zur Alleinherrschaft, zur Religion schlechthin ausgewachsen. Das ist eine durchaus singuläre Entwicklung, — das gleiche hat sich nirgends wieder ereignet, vielmehr geht aller wirkliche und konsequente Monotheismus auf den so errungenen jüdischen Monotheismus zurück.

Es ist merkwürdig, welche Unklarheit bei uns im Gebrauch des Wortes „Monotheismus" herrscht. Einiges derart habe ich schon früher angedeutet. Ein besonders krasses Beispiel trat in dem bekannten Delitzschschen Vortrag über „Babel und Bibel", und zum Teil auch in der daran sich schliessenden breiten Diskussion zutage. Nehmen wir an, was ja keineswegs erwiesen und nach Kennerurteil nicht einmal wahrscheinlich ist, dass der keilinschriftlich vorliegende Name Jaahve-ilu wirklich sichergestellt und richtig gedeutet wäre durch „Jaahve ist Gott" oder selbst „höchster Gott", — wie konnte man von „Monotheismus" reden bei einem Volke, das neben diesem Gotte zweifellos unzählige andre Götter verehrte und nie daran dachte, sich auf die Verehrung eines einzigen Gottes zu beschränken? Es ist in diesem Falle, wie auch sonst nicht selten, der Monotheismus mit dem Glauben an ein höchstes gutes Wesen einfach verwechselt worden. Es ist dies nur insofern halbwegs entschuldbar, als aus letzterem Glauben tatsächlich der Monotheismus erwachsen ist, aber doch erst durch energischen Ausschluss aller anderen Götterverehrung. Der Glaube an ein höchstes gutes Wesen ist, mehr oder minder klar und kräftig, allen Völkern eigen, ein wirklicher Monotheismus aber lebte zuerst allein im Volke der Juden, denn von allen Völkern haben sie zuerst den grossen Entschluss gefasst, nur einem Gotte zu dienen, nur das höchste gute schöpferische Wesen allein als ihren Gott zu verehren und keinen andern Gott zu haben neben ihm, dem Allmächtigen, der alles regiert, — den sie sich nun in ganz andrer Weise aktiv denken mussten als andre Völker, bei denen das höchste gute Wesen neben unzähligen andern Göttern steht, durch die es oft genug verdeckt, verdunkelt und ganz in den Hintergrund gedrängt wird. „Dieser und dieser allein ist Gott und soll unser Gott sein! Dieser und dieser allein ist der Schöpfer, Lenker, Re-

gierer der ganzen Welt, der allmächtige, ewige, heilige Gott!" — Das war die Erkenntnis, das die Erleuchtung, die das Volk Israel gross gemacht und ihm seine weltgeschichtliche Bedeutung verliehen hat.

Ueber den Anfang der Verehrung Jahwes unter diesem Namen, als Gott des jüdischen Volkes, bietet die Bibel zwei scheinbar etwas widersprechende Nachrichten. Nach 1. Mose 4, 26 hätte die Jahwe-Verehrung schon lange vor Abraham begonnen, denn dort heisst es: „Auch dem Seth wurde ein Sohn geboren, den nannte er Enos. Damals fing man an den Namen Jahwes anzurufen." — Dagegen sagt eine andre Stelle ausdrücklich, dass dieser Name auch den Erzvätern noch unbekannt war, oder doch zum mindesten, dass Gott sich ihnen unter diesem Namen nicht offenbarte. Es ist 2. Mose 6, 2. 3: „Da redete Gott mit Mose und sprach zu ihm: Ich bin Jahwe. Ich bin einst als El Schaddaj (d. i. Gott der Allmächtige) Abraham, Isaak und Jakob erschienen; aber unter meinem Namen Jahwe habe ich mich ihnen nicht offenbart." — Es scheint, dass erst durch Mose der Name „Jahwe" endgültig und für immer als die eigentliche Bezeichnung ihres Gottes bei den Juden festgesetzt wurde,*) allein es ist sehr wohl möglich, ja vielleicht sogar wahrscheinlich, dass dieser Name auch sehr viel früher schon als Beiname des Gottes, resp. des höchsten guten Wesens vorkam, und so gefasst liegt auch in der erstangeführten Stelle kein wirklicher Widerspruch zu der folgenden vor. Denn dass der Beiname eines Gottes später zum Hauptnamen desselben erhoben wird, ist ein in der Religionsgeschichte bekanntlich sehr oft sich ereignender Vorgang.

„Jahwe" heisst „Er ist", — das ist, wie mich David

---

*) Vgl. 2. Mose 3, 13—15: 13. Und Mose sprach zu Gott: Wenn ich nun aber zu den Israeliten komme und ihnen sage: der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt und sie mich fragen: wie heisst er? was soll ich ihnen antworten? 14. Da erwiderte Gott Mose: Der „Ich bin, der ich bin"; dann sprach er: So sollst du zu den Israeliten sagen: Der „Ich bin" hat mich zu euch gesandt! 15. Hierauf sprach Gott weiter zu Mose: So sollst du zu den Israeliten sagen: Jahwe (d. h. „Er ist"), der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs hat mich zu euch gesandt; dies ist mein Name auf ewige Zeiten und dies meine Benennung auf Geschlecht zu Geschlecht. — Die Uebersetzung ist hier wie in den oben im Text angeführten Bibelstellen diejenige von E. Kautzsch, eine anerkannt vortreffliche

Heinrich Müller belehrt, die genaueste Uebersetzung dieses Namens. Es darf gewiss als höchst merkwürdig bezeichnet werden, dass genau so auch eine der tiefsinnigsten Upanishaden der Inder das höchste Wesen benennt. Die Kâthaka-Upanishad sagt, vom Atman-Brahman redend (2, 6, 12, 13): „Nicht mit dem Wort, nicht mit dem Denken, nicht mit dem Auge kann man ihn erreichen. Wie kann dies anders erfasst werden, als indem man sagt: „Er ist!" „Er ist" — so soll man ihn erfassen! — — „Er ist", — wer ihn so erfasst hat, dem wird sein wahres Wesen klar." — Diese merkwürdige Stelle zeigt uns, wie das indische Denken in einem Augenblicke höchster Steigerung, im leidenschaftlichen Ringen nach der Erkenntnis, dem höchsten Wesen genau dieselbe Bezeichnung gibt, die die Juden ihrem Gott gegeben: „Er ist!" „Jahwe!" — Der grosse Unterschied liegt nur darin, dass die zitierten Verse der Upanishad keine erhebliche praktische Folge für die Religion der Inder gehabt haben. „Er ist" wurde niemals ein wirklich gebrauchter Name des höchsten Wesens bei den Indern, — die Juden aber nannten und nennen so ihren Gott bis zum heutigen Tage.

Dieser Name schon sagt uns deutlich genug, dass jene modernen Theorieen, nach welchen Jahwe ursprünglich ein kleiner Stammesgott, wie es viele gab, ein Kriegsgott oder Gewittergott gewesen sein soll, nichts sind als Vermutungen, denen alle Wahrscheinlichkeit mangelt. Diesen Namen konnte naturgemäss, wie in Indien, auch in Palästina nur das höchste Wesen erhalten, — dasselbe höchste Wesen, das die ursemitische Zeit El oder Il benannte. Dies höchste Wesen erkor sich das Volk Israel zu seinem Gott, — dem einzigen, den es verehren wollte, dem einzigen endlich, dessen Existenz es gelten liess. Das höchste Wesen wurde so zum Gotte Israels gemacht, nicht aber wurde ein kleiner jüdischer Nationalgott, wie man wohl meint, in übermässiger Selbstschätzung von den Juden zum höchsten Wesen hinaufgeschraubt. Wenn dieser Gott nun sein kämpfendes Volk Israel schützend begleitete und seine Feinde zerschmetterte, dann nahm er naturgemäss streitbare Züge an, und wenn er als der allmächtige einzige Gott in der ganzen Natur waltete, dann gebot er auch über Gewitter und Sturm. Darum hat man noch keinen Grund, in ihm einen alten Kriegsgott oder Gewittergott zu vermuten und darin die Wurzel seines Wesens zu finden.

Bei germanischen Stämmen ist das höchste Wesen geradezu zum Kriegsgott geworden, wie ich in meinem in Vorbereitung begriffenen Buche über „Altarische Religion" zu zeigen gedenke, — und auch das höchste Wesen der alten Arier offenbart sich im Gewitter, — und solches geschah, obwohl diese Völker noch andre göttliche Helfer im Krieg, und spezielle Gewittergötter daneben besassen, während Israel nur einen Gott hatte, der ihm naturgemäss auch im Kriege helfen, auch des Gewitters walten musste. Jahwe, der allmächtige, ewige Gott der Juden, ist seinem Ursprunge nach kein Naturgott, noch weniger ein Seelengott, sondern die machtvollste und imponierendste Entwicklung jener andern, edelsten Wurzel der Religion, des Glaubens an ein höchstes, gutes, schöpferisches Wesen.

Kein andres Volk hat den Wert dieses Glaubens so früh, so klar und so tief erkannt. Kein andres hat sein ganzes Heil auf ihn allein gesetzt, kein andres sein Geschick mit ihm für immer unlösbar verknüpft. Mochte die Masse des Volkes noch so oft, noch so weit abirren, seine leitenden Geister führten es doch immer wieder zu diesem Born des Heils und der Rettung zurück. Und gerade in dem langen Elend und Jammer seiner Geschichte wuchs das jüdische Volk mit diesem grossen Glauben zusammen und lernte die Wahrheit des Psalmwortes kennen: „Wenn ich nur Dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde!"

Auf dem Grunde dieses Glaubens ist das Christentum erwachsen, dieser Glaube hat auch noch im Islam einen mächtigen Sprössling gezeugt, und unabsehbar ist die Zahl der Völker, deren religiöses Leben er beeinflusst und gefördert, befruchtet und veredelt hat.

Es ist heutzutage Mode geworden, den jüdischen Gottglauben möglichst geringschätzig und feindselig zu behandeln, und es hält nicht schwer, aus der Bibel zahlreiche Züge beizubringen, die uns heute erschrecken und abstossen. Das sind die Flecken und Schatten, die sich dem erhabenen Bilde des grossen Gottes mit Notwendigkeit anhängen und anheften mussten, — abgesehen von der allgemein menschlichen Schwäche und dem relativ doch noch nicht hohen Kulturzustand jener Zeiten schon allein aus dem Grunde, weil er Nationalgott geworden war. Von den Leidenschaften, die das Volk be-

wegten, wurde unwillkürlich manches auf den Gott übertragen und sein Bild dadurch entstellt. Aber die grossen leitenden Geister des Volkes arbeiten doch auch wieder fort und fort mit Erfolg an der Läuterung und Reinigung dieses Bildes. Man stelle nur ehrlich vergleichend das Bild des Gottes der Propheten und Psalmen neben alle andern vorchristlichen Göttergestalten, und man wird Ehrfurcht gewinnen vor seiner Grösse und Heiligkeit. Und man soll und darf es nicht verkennen, dass es schon an sich etwas Grosses, eine weltgeschichtliche Tat von der höchsten Bedeutung war, wenn das jüdische Volk zuerst und allein — im Unterschiede von allen andern Völkern, die den andern Religionswurzeln breiten und breitesten Spielraum gaben — die Verehrung des höchsten guten Wesens allein als die rechte Religion erkannte, diese Idee sich immer mehr zu eigen machte, mit ihr wuchs und verwuchs. Wenn das jüdische Volk mit seinem Jahwe-Glauben und durch denselben sich einer ganz singulären und hohen Stellung unter allen Völkern bewusst war und sich darum das auserwählte Volk Gottes nannte, so hatte es trotz allem und allem ein wohlbegründetes Recht dazu. Dieser Glaube ist sein Adelsbrief und sein unvergänglicher Ruhmestitel, und es ist sehr wohl und sehr tief begründet, dass auch heute noch die Worte der alten jüdischen Propheten und Psalmendichter den religiös gesinnten Menschen der höchststehenden Kulturvölker ein kostbarer, unveräusserlicher Schatz sind, in dem sie Trost und Frieden und höchste religiöse Erhebung finden.

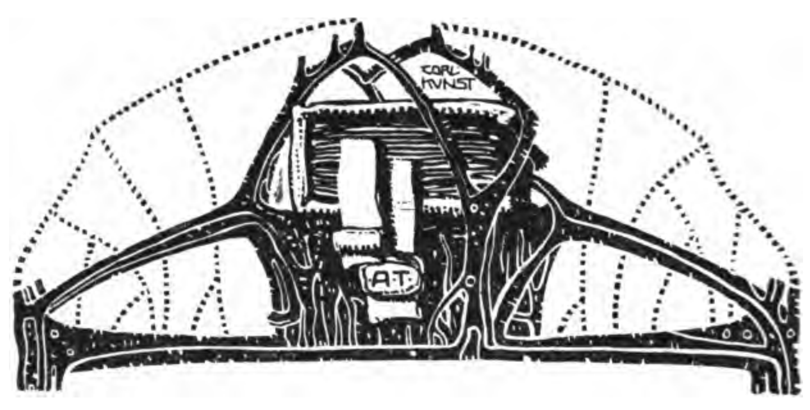
Jesus Christus aber bringt die Vollendung des jüdischen Gottesglaubens, seine höchste Erhebung und Läuterung. Das Bild Gottes und der gottgewollten Nächstenliebe lebt in ihm in vollendeter Reinheit, und so verkündet, so offenbart er beide, — obwohl er selbst darauf hinweist, dass in der Gottes- und Nächstenliebe schon das ganze Gesetz „hanget", und die Propheten. Er schliesst sich ebenso gewiss an den grossen Gottglauben des alten Testamentes an, wie er andrerseits die alttestamentlichen Lehren und Vorschriften in wichtigen Punkten berichtigt, läutert und auf eine höhere Stufe erhebt. Es war schon ein Grosses, dass das jüdische Volk nur seinen Gott, das höchste, gute, schöpferische Wesen, den allmächtigen, ewigen, heiligen Gott glauben und verehren wollte, nur von ihm sich

abhängig fühlte, nur mit ihm sich in Einklang setzen wollte. Aber ein Grösseres und Grösstes noch brachte Christus, denn er hat der Welt diesen Einklang vorgelebt, bis zum letzten Atemzuge, in fleckenloser Reinheit. Er durfte das grosse Wort sprechen: „Ich und der Vater sind Eins", — er hat uns in seinem Leiden und Sterben das Höchste, die erbarmende Liebe Gottes, offenbart.

Haben sich auch im Verlaufe seiner Entwicklung mancherlei Flecken und Schatten dem Christentum angeheftet, so glauben und vertrauen wir doch auf die siegende Kraft, die es in sich trägt, — wir glauben und vertrauen auf seine Weiterentwicklung, dass es sich immer wieder neu — und doch das alte —, neu und reiner erheben wird und in leuchtender Reinheit strahlen, zum Heile der Menschheit.*)

*) Die hier entwickelten Gedanken sind zum grössten Teil dem ersten Bande eines in der Ausarbeitung begriffenen grösseren Werkes entnommen, meiner „Altarischen Religion", welche sobald als möglich im Verlage von J. F. Lehmann erscheinen soll. Der erste Band dieses Werkes behandelt Wesen und Ursprung der Religion, sowie den Glauben an ein höchstes Wesen bei den alten Ariern. Der zweite Band enthält die Naturverehrung der arischen Urzeit, der dritte soll dem Seelenkult und den Seelengöttern jener Zeit gewidmet sein. Was ich hier, meiner Aufgabe gemäss, in möglichster Kürze und Knappheit darzulegen versucht habe, wird man dort ausführlicher behandelt und begründet finden. Dort wird auch der eigentümliche Wert und die hohe Bedeutung des arischen (d. h. indogermanischen) Wesens, der arischen Kultur und Religionsentwicklung, die ich hier am Orte nicht entsprechend schildern konnte, deutlich hervortreten.





Das alte Testament im Licht der modernen Forschung

von

Hermann Gunkel.

Eine neue Zeit, so scheint es, steigt gegenwärtig in unserm Vaterlande für die Religion empor. Das deutsche Volk, dessen Geist nur zu lange von materiellen Interessen beherrscht war, sehnt sich wieder nach Höherem und Edlerem. Da mag wohl mancher wieder nach der Bibel greifen und es versuchen, die alten Eindrücke seiner Kindheit, die er so lange vergessen hatte, wieder in sich zu erwecken. Aber bald legt er das heilige Buch wieder fort. Denn es redet nicht mehr zu ihm; es ist ihm zu fremdartig geworden. Es gibt wohl kein einziges Buch im Alten, geschweige denn im Neuen Testamente, das der moderne Laie in der Lutherschen Uebersetzung von Anfang bis Ende mit vollem Verständnis lesen könnte. Teils stört ihn die gewaltige, aber doch nun eben veraltete Sprache Luthers; teils empfindet er dunkel die Entfernung der Zeiten und die Fremdartigkeit des antiken Wesens. So kommt es, dass die Bibel nach wie vor unter uns trotz ihrer ungeheuren Verbreitung wenig gelesen und noch viel weniger verstanden wird. W i r k s a m sind unter uns aus der Bibel einzelne Sprüche, Abschnitte, besonders Erzählungen, aber nicht ganze Schriften, geschweige denn das gesamte Buch. Was aber der Laie, auch der gebildete Laie, gewöhnlich nicht weiss, das ist, dass es schon seit lange auf dem Boden der evangelischen Kirche eine W i s s e n s c h a f t von der Bibel gibt, eine Wissenschaft, die ein wirkliches Verständnis der Schrift,

wie es die Gegenwart bedarf, und wie es sich der Laie ersehnt, erobert hat, eine Wissenschaft, die also nicht nur für die wenigen Gelehrten da sein sollte, sondern die es mehr als irgend eine andre verdiente populär zu sein. Denn wenn die Bibel wieder unter unsern Gebildeten gelesen werden und wirken soll, so ist es nur auf dem Wege möglich, dass das wissenschaftliche Verständnis der Bibel unter uns verbreitet wird. Dieses moderne, wissenschaftliche Verständnis des Alten Testamentes in Kürze darzulegen, ist der Zweck der folgenden Zeilen.

I.

Setzen wir ein bei dem Einfachsten und Aeusserlichsten, bei der modernen „Kritik" der Abfassungsverhältnisse der alttestamentlichen Schriften. Beinahe jedes Buch der Bibel ist uns zugleich mit einer bestimmten Tradition über seinen literarischen Ursprung überliefert; und gerade diese Traditionen, die zum grossen Teil in den Ueberschriften der Bücher niedergelegt sind, haben sich, begreiflicherweise, grosser Beliebtheit erfreut: wer wüsste nicht, dass die fünf ersten Bücher von Moses geschrieben sind, dass David die Psalmen gedichtet hat, und dass von Salomo die Sprüche stammen? So heisst noch gegenwärtig die Schöpfungsgeschichte des ersten biblischen Kapitels bei aller Welt „die mosaische Schöpfungsgeschichte", und jedermann zitiert den Spruch, dass alles eitel ist, als Wort des weisen Salomo. Nun aber ist seit Erwachen des modernen Geistes, also etwa seit dem dreissigjährigen Kriege, zuerst im Auslande, dann etwa seit anderthalb Jahrhunderten auch in Deutschland, eine moderne Wissenschaft entstanden, die viele dieser Traditionen bezweifelt, bestritten und umgestürzt und schliesslich ein neues Gebäude dafür an die Stelle gesetzt hat. Man hat dieser „kritischen" Wissenschaft das Leben wahrlich nicht leicht gemacht. Noch in der Mitte des verflossenen Jahrhunderts hat ein fanatischer Ansturm gegen die „Kritik" stattgefunden, und noch sind die Stimmen nicht ganz verstummt, die alle solche literarische Kritik an der Bibel als Unglauben verurteilen. Woher die Leidenschaft dieser Bestreitungen? Es ist ganz deutlich im letzten Grunde die Inspirationslehre, die Lehre von der göttlichen Eingebung der heiligen Schrift, worum hier gekämpft worden ist. Denn wenn die heilige Schrift wirklich in allen ihren Teilen „Gottes

Wort" ist, vom heiligen Geiste den Schriftstellern übernatürlich eingegeben, so müssen alle ihre Angaben und auch ihre Ueberschriften Wahrheit sein. Um so bedeutsamer ist demnach die Tatsache, die gegenwärtig offenkundig vorliegt, dass die „Kritik" auf der ganzen Linie gesiegt hat. Aufstellungen, um die man ein Jahrhundert lang gekämpft hat, sind in der Gegenwart allgemein anerkannt. Und auch Theologen, die von Freund und Feind „positiv" oder „orthodox" genannt werden, haben sich der Wucht der kritischen Gründe nicht verschliessen können. Denn diese sogenannten „positiven" Theologen denken vielfach sehr viel anders, als die positiven Laien denken, und als diese denken, dass die Theologen dächten.

Die Hauptergebnisse der „Kritik", in denen gegenwärtig alle deutschen wissenschaftlichen Theologen übereinstimmen, sind etwa folgende. 1. Die ersten fünf Bücher stammen, so wie sie gegenwärtig vorliegen, nicht von Moses, sondern sind im Laufe vieler Jahrhunderte aus mancherlei „Quellenschriften" zusammengekommen. 2. die grosse Mehrzahl der Psalmen kann nicht von David herrühren. 3. Der zweite Teil des Buches Jesajas (Jes. 40—66) ist nicht von dem alten Propheten Jesajas, der in der Zeit des Beginns der assyrischen Herrschaft über Kanaan (etwa 730) lebte, geschrieben, sondern stammt aus dem Anfang des persischen Reiches (aus der Zeit des Cyrus) und ist in unsern Handschriften nur durch ein Versehen dem Buche des alten Jesajas beigebunden worden. 4. Das Buch Daniel ist nicht, wie man aus dem Buche selbst entnehmen könnte, zur Zeit des babylonischen Exils geschrieben, sondern ist mehrere Jahrhunderte später unter griechischer Herrschaft im Anfang der makkabäischen Periode verfasst worden. Aber das sind nur wenige Einzelheiten! In Wirklichkeit handelt es sich um ein gewaltiges Gebäude, das zum ewigen Ruhm deutscher Wissenschaft im letzten Jahrhundert errichtet worden ist. In den letzten Jahrzehnten hat diese Wissenschaft noch einmal eine grosse Umwälzung erlebt, die sich besonders an den Namen Wellhausen knüpft. Dabei handelt es sich um die Frage, aus welcher Zeit die „Quellenschriften" der ersten fünf Bücher herrühren. Man hatte längst gelernt, solche „Quellenschriften", die einstmals selbständig gewesen sind, in den fünf Büchern zu unterscheiden; wie sich denn im Laufe der Untersuchung überhaupt heraus-

gestellt hat, dass sehr viele der alttestamentlichen Schriften nicht Werke eines Mannes, sondern Sammlungen älterer, kleinerer Schriften sind. Nun unterscheidet man unter den gesetzlichen Schriften des „Pentateuch" (d. h. des Fünf-Rollen-Werkes) seit Alters einen bestimmten Gesetzeskodex, der in der Mitte des Pentateuch erhalten ist. Diese, eben wegen ihrer gegenwärtigen Stellung die „mittelpentateuchische" Gesetzgebung genannte Schrift, die hauptsächlich die Gesetze der Stiftshütte enthält, hatte man in einer älteren Phase der Kritik für die älteste gesetzliche Schrift gehalten; das grosse Resultat Wellhausens aber ist, dass diese Schrift in Wahrheit der spätesten Zeit, die hier überhaupt in Betracht kommen kann, nämlich der Epoche des babylonischen Exils, angehört. Dies Resultat, dem gegenwärtig fast alle alttestamentlichen Forscher zustimmen, ist von ausserordentlicher Bedeutung für den Aufriss der ganzen Geschichte. Denn eben zugleich mit dieser neuen Ansetzung dieses Gesetzeskodex ist die Wahrheit ans Licht getreten, dass das alte Israel gar nicht, wie man bisher stets angenommen hatte, von Anfang an das Volk des Gesetzes gewesen, sondern dass es erst in der nachexilischen Zeit, als sein Staat zerstört und sein Volkstum in stärkster Gefahr war, unter die Herrschaft des Gesetzes geraten ist. Es ist hier nicht der Ort, alle „kritischen" Aufstellungen zu schildern und ihre Gründe anzugeben. Genug, das Bild der Abfassungsverhältnisse der biblischen Bücher hat sich gegen früher ausserordentlich verschoben. Und schon das Zusammentreffen so vieler ehrlicher und gewissenhafter Forscher in diesen Ergebnissen kann auch dem über die Sache nichtunterrichteten Laien zeigen, dass es sich dabei nicht um müssige Einfälle oder um Unglauben und Zweifelsucht, sondern um gute Gründe und gewissenhafte Erwägungen handelt. Um nur ein paar solche Gründe zu nennen, so enthält der Pentateuch so viele offenkundige Widersprüche und innere Unmöglichkeiten, dass er sicherlich nicht von einem Schriftsteller verfasst sein kann. Oder ein Psalm, der den Tempel von Jerusalem voraussetzt, (z. B. Ps. 15, 1; 23, 6), kann unmöglich David zum Dichter haben, wissen wir doch, dass der Tempel erst von Salomo, Davids Sohn, gebaut worden ist. Manche, ja vielleicht viele der kritischen Behauptungen der gegenwärtigen Wissenschaft werden sich später vielleicht als irrig erweisen; was aber gewisslich bleiben wird,

das ist der kritische Geist, die Ueberzeugung, dass wir Recht und Pflicht haben, der Ueberlieferung nicht blindlings zu folgen, sondern „Kritik“ zu treiben. Das sicherste Ergebnis der Kritik aber ist und bleibt, dass die Inspirationslehre des 17. Jahrhunderts gefallen ist. Wer seinen Glauben also darauf baut, dass die Schrift des Alten Testamentes ein heiliger Buchstabe ist, unfehlbare göttliche Wahrheit, der baut auf Sand.

II.

Viel wichtiger aber als alle diese Fragen der Literarkritik und literarischen Chronologie sind die Einwände, die gegen die Glaubwürdigkeit vieler biblischer Erzählungen erhoben worden sind. Denn solche Bedenken richten sich nicht mehr nur gegen die literarische Form der Bücher, sondern sie gehen den Inhalt selber an. Derartige Einwände sind gegenwärtig auch unter den Laien verbreitet und betreffen vielfach die Wundererzählungen. Ist es wirklich möglich, dass der Prophet Jonas im Bauche eines Fisches gewesen ist? Sollte wirklich die Sonne auf Josuas Geheiss stillgestanden haben? Und soll der Sonnenzeiger an der Sonnenuhr zurückgegangen sein, als Jesajas das befahl? Ja, soll wirklich Eisen auf Wasser geschwommen haben, wie die Elisageschichte erzählt? Unsere Vorfahren haben diese Erzählungen treuherzig geglaubt; vor anderthalb Jahrhunderten, als die Kritik erwachte, hat man sich dieser Wundergeschichten geschämt und sie durch allerlei Umdeutungen zu beseitigen versucht; jetzt erkennt unsere Wissenschaft unter dem Einfluss des allgemeinen historischen Sinnes an, dass man diese Wunderberichte nicht umdeuten darf, aber zugleich versagt die naturwissenschaftlich gebildete Zeit ihnen hartnäckig den Glauben. Es ist nicht unsere Absicht, hier die gesamte Wunderfrage aufzurollen; handelt es sich doch in diesem Zusammenhange um viel einfachere Erwägungen. Ein eisernes Beil — dessen sind heutzutage alle gewiss — schwimmt eben nicht auf Wasser und hat nie darauf geschwommen. Ja, es scheint uns, gerade herausgesagt, mit einer höheren Gottesanschauung unverträglich, anzunehmen, dass Gott so zuweilen am Weltbau geflickt und die selbstgeschaffenen Ordnungen durchbrochen habe. Ist es würdig, von Gott zu glauben, dass er einmal giftige Gurken gesund gemacht und Bären über die ungezogene Jugend von

Bethel geschickt hat? (2. Könige 2.) Und sicherlich glaubt auch unter den sogenannten „positiven" Theologen von irgendwelcher wissenschaftlicher Bedeutung niemand mehr, dass die Eselin Bileams wirklich gesprochen habe. — Bedenken andrer Art sind hinzugekommen, auch diese allgemein bekannt. Kain nimmt sich ein Weib und baut sich eine Stadt, ehe noch Menschen auf Erden sind. Alle Tierarten gehen in die Arche. Abraham heiratet in seinem 137. Jahre nach Saras Tode wieder und erzeugt noch sechs Söhne, während er vierzig Jahre vorher nicht mehr an die Möglichkeit eines Sohnes hat glauben können. Der kleine Benjamin, den sein Vater nicht gern von sich lassen will, bringt nach Aegypten schon zehn Söhne mit. Im sogenannten I. Samuelisbuch wird erzählt, dass sich Israel unter Samuels Leitung einen König durchs Los gewählt habe; aber sollte ein Volk wirklich jemals eine so wichtige Entscheidung dem Lose überlassen haben? — Unsere Wissenschaft ist natürlich bei solchen vereinzelten und elementaren Bedenken nicht stehen geblieben, sondern hat sie, nach Art aller Wissenschaft, versucht, in ein System zu bringen. Wie kommt es — so hat man sich gefragt —, dass bestimmte Erzählungen der israelitischen Tradition wie etwa die Erzählung von Bileams Eselin so unglaubwürdig klingen, andere dagegen wie z. B. die Erzählung von Absaloms Aufstand vollen Glauben verdienen, ja uns mitten in das ganz realistisch angeschaute Volksleben Israels versetzen? Dabei hat uns ein Mittel gefördert, das die moderne geschichtliche Wissenschaft auf allen Gebieten zu brauchen gelernt hat, und von dem in einem folgenden Abschnitt weiter geredet werden soll, nämlich das Mittel der Vergleichung: eine einzelne Erscheinung bleibt unverständlich; wird sie aber in den richtigen Zusammenhang gesetzt und mit ähnlichen Erscheinungen verglichen, so wird ihr Sinn oft ohne weiteres klar. So hat man auch die Erzählungen der Bibel mit denen anderer Literaturen verglichen und vielfache Aehnlichkeiten in der Form (bei aller Verschiedenheit im Inhalt) gefunden. Auch andere Völker wissen von der Weltschöpfung zu erzählen, von Urvätern, mit denen die Gottheit verkehrt hat, von den Helden der Vergangenheit; haben wir doch seit einigen Jahrzehnten babylonische Erzählungen im Urtext kennen lernen, die gewissen biblischen Berichten — es handelt sich dabei besonders um die Sintfluterzählung — in

manchem recht ähnlich sind. Und ebenso wie die biblischen so sind auch jene ausserisraelitischen Erzählungen vielfach von wunderbaren Zügen durchsetzt. Denken wir nur an Homer oder an die Sagen und Legenden des Mittelalters. Damit aber war das Gesetz gefunden, aus dem diese biblischen Erzählungen zu erklären sind. Sie sind Sagen, und sind als Sagen zunächst ebenso aufzufassen wie die Sagen aller anderer Völker. Ehe ein Volk zu geschichtlichem Bewusstsein erwacht, ehe es lernt, die Tatsachen der Wirklichkeit objektiv aufzufassen und nüchtern wiederzugeben, hat es sich schon längst an allerlei Erzählungen ergötzt, in denen sich zum Teil auch seine Vergangenheit wiederspiegelt; solche altererbten Erzählungen aber sind nicht strenge Geschichte, sondern sind volkstümlicher, poetischer Natur, nicht eine genaue Wiedergabe des Geschehenen, sondern eine dichterische Verklärung der Helden und Begebenheiten, nicht eine Verschlechterung der Geschichte und daher mit Verachtung beiseite zu schieben, sondern eine Idealisierung, die das Volk unbewusst den grossen Stoffen hat angedeihen lassen, und eben darum als eine besonders holdselige Blüte des Volksgeistes mit Ehrfurcht und Liebe zu schätzen. Welches Deutschen Herz wird nicht warm, wenn er unserer schönen Märchen und herrlichen Volkssagen gedenkt? Wem ist nicht Siegfried und Kriemhild lieber als Chlodwig und Pipin? So soll auch die hebräische Sage nicht in unserer Achtung sinken, wenn wir sie als Sage erkennen, sondern wir wollen sie eben deshalb mit besonderer Liebe ans Herz schliessen; wir wollen um so eifriger bestrebt sein, die grossen göttlichen Wahrheiten, die in dieser Form ausgesprochen werden, zu erkennen; gehören doch die hebräischen Sagen zu den schönsten und tiefsten, die in der ganzen Weltliteratur existieren! Auch eine Geschichtsschreibung hat es in Israel gegeben, deren bedeutsamstes Dokument die schon oben zitierte Erzählung von Absaloms Verschwörung ist, eine Geschichtsschreibung freilich, die noch vielfach sagenhaft-poetische Elemente mit sich führt, also nach strengstem modernen Masstabe schwerlich „Geschichtsschreibung" genannt werden dürfte, die aber in dem antiken Orient durch ihre Kraft, die Dinge aufzufassen und lebensvoll zu schildern, einzigartig dasteht und nur mit der Geschichtsschreibung der Griechen verglichen werden kann. Aber auch

das sind noch ganz elementare Beobachtungen. Wir sind dazu übergegangen, die Hauptmerkmale festzusetzen, an denen sich Geschichte und Sage unterscheiden, und haben so versucht, das Urteil, eine Erzählung sei Sage, aus einem unmittelbaren, subjektiven in ein objektives, reflektiertes zu verwandeln. Besondere Mühe ferner haben sich die Modernen gegeben, die verschiedenen Phasen der israelitischen Geschichtsauffassung zu erkennen und festzustellen, in welche dieser Perioden jedes einzelne erzählende Stück gehört. Man hat gefunden, dass die erzählenden Bücher Sammelwerke sind, und ferner, dass sie manche Ueberarbeitungen zu verschiedenen Zeiten erlitten haben, sodass in ihrer gegenwärtigen Gestalt Stücke verschiedenster Art und aus verschiedensten Zeiten oft dicht nebeneinander stehen: da lesen wir etwa eine uralte sagenhafte Erzählung von wunderbarer volkstümlicher Poesie, deren Grundzüge wir mit Vorsicht für unsere Geschichtsdarstellung gebrauchen können; daneben eine ziemlich realistische Beschreibung eines israelitischen Kriegszugs: ein Stück der alten Historie; daneben aber eine späte Legende, in der sich die geschichtlichen Züge unter dem Einfluss prophetischer oder priesterlicher Ideen, manchmal bis zur Unkenntlichkeit verfärbt haben. Alle diese Fragen müssen erst erledigt sein, ehe es zu dem Versuche, eine eigene Geschichtsdarstellung zu geben, überhaupt kommen kann. Fassen wir alles zusammen und vergleichen den Zustand der gegenwärtigen Wissenschaft mit dem vor etwa 200 Jahren! Damals ein naives Zutrauen zu der Geschichtlichkeit alles Berichteten; jetzt eine reichentwickelte geschichtliche Kritik, die nach festen Grundsätzen vorgeht und an Stelle der früher angenommenen Einförmigkeit eine sehr komplizierte Geschichte der geschichtlichen Ueberlieferung gesetzt hat. Nun ist zwar in diesen Dingen keineswegs eine völlige Uebereinstimmung erzielt worden; noch weichen die Forscher auch und gerade in den wichtigsten Fragen, ob eine Person oder ein Ereignis für geschichtlich zu halten sei, vielfach voneinander ab. Aber es gibt auch der allgemein anerkannten Resultate genug. So wird schwerlich irgend einer, der auf den Namen eines Forschers Anspruch macht, bezweifeln, dass die Chronik als Geschichtsquelle tief unter den Königsbüchern steht; und wenn sich auch hier von unsern gegenwärtigen Behauptungen später manches als Irrtum herausstellen

sollte: die kritischen Aufstellungen können vergehen, die Kritik wird bleiben. Die naive Annahme, dass alles dies, so wie es erzählt wird, auch wirklich geschehen sei, ist unter den geschichtlich Denkenden ein für allemal vorüber. Wer also seinen Glauben darauf stützen möchte, dass im alten Israel bestimmte Ereignisse wahr und wahrhaftig geschehen seien, der sehe sich zuvor den Boden an, auf den er seine Gebäude errichtet. Ein Glaube, der über Leben und Sterben aushalten soll, muss fester gegründet sein als auf historische Berichte, die jedes neuaufgefundene Dokument umwerfen kann. Denn auch darüber dürfen wir den Laien nicht im Unklaren lassen, dass es nicht Kleinigkeiten sind, die von der modernen kritischen Forschung für sagenhaft oder mythisch gehalten werden, sondern gerade diejenigen Züge, die von der bisherigen, „heilsgeschichtlichen" Betrachtung für die entscheidenden Hauptsachen angesehen werden. Welche Mühe hat man sich gegeben, und geben sich — leider Gottes! — unverständige Menschen noch jetzt, nachzuweisen, dass die Schöpfungsgeschichte von 1. Mose 1 mit der modernen Naturwissenschaft nicht im Streit sei! Aber die historische Kritik tritt hinzu und zeigt, dass 1. Mose 1 ein Mythus ist! Die Einsetzung des Sabbats durch Gott selbst, ein solches Hauptstück des jüdischen Glaubens, ein Mythus? Jedermann weiss, dass nach der Lehre des Neuen Testaments und der gesamten christlichen Dogmatik die Paradieseserzählung eine der bedeutsamsten Geschichten, ja die entscheidende Begebenheit des Alten Testamentes ist. Die ganze Heilsgeschichte wird eingerahmt durch den Fall der Menschheit am Anfang und durch den Versöhnungstod Christi am Schluss. Aber gerade diese, so überaus bedeutsame Erzählung wird mit voller Entschiedenheit als Sage von allen, die überhaupt in Betracht kommen, beurteilt. Dann die Gestalten der Patriarchen, eine Figur von der Bedeutung Abrahams; niemand kann wissen, ob diese Figuren je gelebt haben; und wenn es wirklich einen Mann mit dem Namen Abraham gegeben haben sollte, so ist doch gerade sein Glaube, um dessentwillen Abraham dem Neuen Testamente bedeutsam ist, sicherlich kein historisches Faktum: denn die Religion solcher volkstümlichen Erzählungen ist immer diejenige, die zur Zeit der Erzähler, nicht aber zur Zeit der Begebenheiten geherrscht hat; nicht die alten Germanen, aber die

Dichter des Nibelungenliedes sind zur Messe gegangen. Zusammenfassend darf man sagen, dass die Kritik der Geschichte Israels den Heiligenschein in vielem geraubt hat; gerade diejenigen Erzählungen, die wegen ihres religiösen Wertes unserm Herzen nahestehen, sind vielfach als Sage erwiesen; und was die Kritik als geschichtlich stehen lässt, damit gerade vermag die Heilsgeschichte wenig genug anzufangen. Was hilft es der religiösen Betrachtung, wenn in der Urzeit einmal wirklich eine Wanderung der Vorfahren Israels von Babylonien über Syrien nach Kanaan stattgefunden haben sollte, unseretwegen auch unter einem Manne namens Abraham, wenn doch der Glaube Abrahams nicht historisch ist?. Es ist begreiflich, wenn Unkundige oder Uebelwollende unter dem Eindruck dieser Zerstörungen darüber klagen, dass die Bibelkritik rein negativ sei; indes, man sollte nicht übersehen, dass neben dem Zerstören des Alten das Aufbauen des Neuen seit lange betrieben worden ist. Die überlieferte Chronologie der biblischen Schriften ist dahin; aber eine neue ist gegeben und eine Literaturgeschichte Israels steigt empor; die „Heilsgeschichte" in der alten Auffassung ist gefallen, aber eine Geschichte des wirklichen Israels ist an die Stelle getreten.

III.

Aber alles dies sind nur erst Aussenwerke. Allem diesem gegenüber kann sich der fromme Laie noch auf den Standpunkt zurückziehen, dass er der Forschung überlasse, festzustellen, wann und wie die Schriften der Bibel entstanden seien, wieviel von den Erzählungen historisch sei, wenn ihm nur erlaubt bleibe, sich an diesen Schriften, an diesen Erzählungen unbefangen zu erbauen. Aber auch diese Position ist ins Herz getroffen worden durch das Aufkommen eines neuen, besseren Verständnisses des Alten Testamentes. Unsere Vorfahren haben die Bibel unter der als selbstverständlich geltenden Voraussetzung gelesen, dass sie jedem, der nur ehrlich suche, unmittelbar verständlich und auf das Leben des gegenwärtigen Christen ohne weiteres anwendbar sei. Unter dieser Voraussetzung hat sie Luther übersetzt und dem deutschen Volke dargeboten; diese Eintragung der Person des frommen Uebersetzers in seinen Text gibt ihr den unnachahmlichen Klang; wenn Luther schreibt: „aus der

Tiefe rufe ich, Herr, zu dir", so fühlt man ihm ab, dass er dabei nicht an einen beliebigen Psalmisten, der vor Zeiten gelebt hat, sondern an sich selbst gedacht hat. Und die dogmatische Theorie jener Zeit rechtfertigte dies naive, unmittelbare Bibelverständnis. Die Inspirationslehre behauptete, dass alle Schriften in völlig gleichmässiger Weise eingegeben seien; da konnte es keine Unterschiede zwischen den einzelnen Teilen geben; sondern alles verkündete von Anfang bis Ende dieselbe grosse göttliche Wahrheit. Hier erhob sich nicht das eine an Wahrheitserkenntnis über das andere, sondern alles erschien wie auf einer Fläche aufgetragen. Auch das Alte Testament war nach dieser Lehre schliesslich ein christliches Buch und konnte demnach ohne weiteres für die christliche Erbauung benutzt werden. Diese Ueberzeugung aber von der Nähe des Alten Testamentes ist jetzt unwiederbringlich dahin.

Auch hier können wir mit elementaren Beobachtungen, die dem Laien geläufig sind, beginnen. Es gibt im Alten Testament eine Fülle von Stellen, die dem unverbildeten, reinen Empfinden in hohem Grade anstössig sind. Jakob lügt und betrügt und gewinnt sich so den göttlichen Segen! Kein Wort des Tadels über ihn wird in jener Geschichte laut. Abraham gibt sein Weib, als die Fremden sie begehren, für seine Schwester aus, und der Handel nimmt für ihn ein gutes Ende! Ja, er bekommt als Preis für seine vermeintliche Schwester noch Reichtümer, mit denen er dann unbehelligt abziehen darf (1. Mose 12, 10ff.). Eine Variante (1. Mose 20) erzählt, dass Gott ihm sogar befohlen habe, für den fremden König, der in gutem Glauben Sara an sich genommen hatte, Fürbitte einzulegen, was unser Gerechtigkeitsgefühl stark beleidigt: der Lügner betet für den völlig Schuldlosen!

Es hat lange für fromm gegolten, solche besonders auffälligen Abweichungen des Alten Testamentes von der christlichen Sittlichkeit durch allerlei Ausreden zu beseitigen. Aber einem reinen Sinn sind solche Ausflüchte widerwärtig. Schon Luther hat in seiner grossartigen Unbefangenheit, die ihn gelegentlich über die Schranken des eigenen Dogmas erhob, seinen Widerwillen gegen das Buch Esther ausgesprochen; mit vollem Recht: wer könnte die niedrige Denkart dieser Schrift, die blindlings für das Judentum gegen die Heiden Partei nimmt, mit

Wohlgefallen betrachten, und wie kann uns, die wir Deutsche und Christen sind, zugemutet werden, in einer solchen Erzählung Gottes Wort zu sehen? Bekannt sind auch die Fluch- und Rachepsalmen, in denen die fromme Leidenschaft Gottes und die eigene Sache verwechselt und sich so von dem evangelischen Gebot der Feindesliebe weit entfernt. An solchen Beispielen kann sich also auch der Laie klarmachen, dass zwischen Altem und Neuem Testament eine grosse Kluft befestigt ist. Wenn man aber so zu sehen gelernt hat und nun das Alte Testament betrachtet, so wird man überall der Verschiedenheiten vom Neuen genug und übergenug erkennen. In der Paradiesesgeschichte hat Gott, so heisst es, unter den Menschen gewandelt, und die Menschen haben den Schall seiner Schritte gehört; dem Noah hat er gar die Tür der Arche verschlossen: welche für uns völlig unfassbare Naivität der Vorstellung von Gott! Aber was sollen wir sagen, wenn es gar heisst, dass Jakob mit einem göttlichen Wesen Leib gegen Leib gerungen habe; zwar geht die fromme Rede, dass es ein Gebetskampf gewesen sei; aber die Sage selbst weiss davon nichts, denn im Gebet verrenkt man sich nicht die Hüfte. Die göttlichen Wesen, die dem Lot zu Sodom erscheinen, sind, so setzt die Erzählung deutlich voraus, an die Nacht gebunden, nicht anders als die Götter der Heiden; darum drängen sie den Lot so, denn ihr Werk muss noch vor Sonnenaufgang geschehen sein. Das alte Israel hat seinem Gott Opfer dargebracht und hat in alter Zeit geglaubt, dass Gott den süssen Geruch rieche und sich dadurch in seinen Entschlüssen bestimmen liesse: auch dies eine Vorstellung, in die wir uns kaum hineindenken können. Besonders erregt unser beständiges Befremden Gottes Verhältnis zu Israel, das er — wie aus vielen Stellen hervorgeht — einseitig vor den Heiden bevorzugt; kann man doch in Israel beten, dass Gott sein eigen Volk schonen und seinen Grimm lieber auf die Heiden ergiessen möge, „die deinen Namen ja nicht anrufen!" (Ps. 79, 6). Was ferner die Sittlichkeit Israels betrifft, so erscheint uns besonders die Schätzung der Frau anstössig, die nach israelitischem Recht für Geld und Geldeswert erworben, um nicht zu sagen gekauft wird. Man kann sich den Abstand jener altisraelitischen Sittlichkeit von der modernen am besten daran deutlich machen, dass damals die Ehe mit

zwei Frauen ganz gewöhnlich war, während unser Gesetz die Bigamie als ein Verbrechen bestraft. — Fasst man dies und vieles andere zusammen, so ist es mit dem naiven Vertrauen der Vorfahren aus, dass in den Schriften des Alten Testamentes die göttliche Wahrheit selbst rein und unverfälscht zu uns spricht. An die Stelle des Empfindens der Nähe tritt zunächst das der Fremdheit, und an die Stelle des Vertrauens die Kritik.

So wird es verständlich, dass unter diesem Eindruck das Urteil entsteht, dass das Alte Testament demnach unter Christen überhaupt keine Stätte mehr habe. Schon einmal ist die Versuchung, das Alte Testament wegzuwerfen, an die christliche Kirche herangetreten, als in den ersten Jahrhunderten nach ihrer Entstehung eine grosse Bewegung, die sogenannte „Gnosis", diese Forderung erhob. Heutzutage erklingen diese Stimmen aufs neue; gegenwärtig sind es gewöhnlich besonders stark national empfindende Männer, deren „germanisches" und „arisches" Ehrgefühl in den „Semiten", den „Juden" die Quelle alles Unheils unseres Volkes sieht, und die es daher nicht ertragen können, dass das heilige Buch der Juden unter den Deutschen eine solche grosse Bedeutung hat. Man macht sich aber in diesen Kreisen nicht genügend klar, dass zwar Hunde und Pferde, aber nicht die Menschen allein durch die Abstammung bestimmt werden (wenngleich die Bedeutung der Rasse anderseits auch von uns keineswegs gering geschätzt werden soll); und dass jenes antike Israel von den Juden, die gegenwärtig unter uns wohnen, durch eine gewaltige und überaus einflussreiche Geschichte, ja vielfach vielleicht auch durch das Blut getrennt ist, sodass beide schliesslich ganz verschiedene Völker darstellen: keinen grösseren Fehler könnte man begehen, als wenn man die Schriften des Alten Testamentes ohne weiteres aus der Art der modernen Juden deuten würde. Besonders aber vergessen jene Männer, wie wertvolle Schätze es trotz allem enthält und auch der Gegenwart darzureichen vermag. Um mit dem Geringeren zu beginnen, so bietet es eine fast unübersehbare Fülle künstlerischer Anregung; es gibt in unserm ganzen Kulturkreis kein Werk, aus dem die Kunst der modernen Völker so viel Stoffe und Vorbilder genommen hätte. Es sollte nicht nötig sein, einem Volk, das Herder erzeugt hat, diese ästhetische Herrlichkeit des Alten

Testamentes noch einmal zu predigen. Aber nachdem noch unsere Klassiker am Alten Testament wie an der Mutterbrust ihrer Kunst gesogen haben, ist es heutzutage unter Gelehrten und Künstlern vom Alten Testament merkwürdig still geworden. Unsere Gelehrten und manchmal auch diejenigen ersten Ranges zeigen nicht selten eine sonderbare Unwissenheit über dies weltgeschichtliche Buch, und unsere Aesthetiker gehen an den mancherlei wunderbaren Schöpfungen, die es enthält, nur zu oft ohne Ahnung ihrer Schönheit vorüber. Ein Goethe wusste noch, was das Alte Testament der Kunst bedeuten kann; die Modernen haben es vergessen. — Aber Kunst hin, Kunst her! Denn nicht die ästhetische Form des Buches ist uns die Hauptsache, sondern der religiöse Inhalt. Wo aber gibt es in allen Literaturen der modernen Völker ein Werk, diesem ebenbürtig an Mannigfaltigkeit der religiösen Gestaltungen! Ist doch dies Buch einem vielgestalteten Gebirge gleich: da sind Gipfel, die zum Himmel emporragen, da der gewaltige Heros hoch über dem gemeinen Getriebe der Menschen vor seinem Gott steht; da sind auch freundliche Ebenen, in denen Gottes Brunnen rieseln und Gottes Bäume wehen; und daneben schaurige Einsamkeiten und Klüfte, in die sich der grübelnde Zweifler verliert. In den Tälern ist der Blick durch die Berge beschränkt: die Religion ist an das Volkstum gebunden, aber zuweilen öffnet sich die Aussicht, und wir blicken hinaus auf die Welt der Völker und hören das Orakel, dass auch sie sich einst zu dem wahren Gott bekehren sollen. Da verkünden die Propheten in Donnerreden die hohen Wahrheiten der reinen Religion; da schreibt Gottes Finger die ewigen Grundzüge der Sittlichkeit auf die steinernen Tafeln; da erklingen Urworte frommen Sehnens, Glaubens, Schauens in den Psalmen: Wie der Hirsch schreiet nach frischem Wasser, so schreiet meine Seele, Gott, zu dir! Herr, du bist unsre Zuflucht für und für! Schaff in mir, Gott, ein reines Herz! Da verkündigt der Gesetzgeber Gottes Befehl an Israel: du sollst Gott lieben von ganzem Herzen! Da zeigt der Weise die Ordnungen des Höchsten im Menschenleben. Und auch des Grüblers Stimme schallt dazwischen: o Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist eitel! Und alles dies, wie mannigfaltig es ist, in wunderbarer Simplizität, die kein späteres Geschlecht wieder erreicht hat. Dies eben ist der

unvergleichliche Vorzug jener Antike; wie einfach ist das Alte Testament, etwa gegenüber den schwierigen und komplizierten Briefen des Paulus! Die mannigfaltigsten Gedanken der Religion aber — und dies ist vielleicht in dem Diadem des Alten Testamentes der strahlendste Edelstein — sind verkörpert in seinen unvergleichlichen Erzählungen, gewaltigen und zarten, ernsten und anmutigen: eine bunte Welt, die tiefsten Gedanken in kindlicher Form. Was für ein Anschauungsstoff! Ja, eben wegen dieser Verbindung religiöser Tiefe mit der Einfalt der Form sind auch alle Zeitalter immer wieder zum Alten Testament wie zu einem Jungbrunnen zurückgekehrt. Jesus hat die Psalmen und Propheten geliebt, und schon dadurch sind sie uns geheiligt; sein Wort am Kreuz: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? war eine Psalmstelle; und alle Männer des Neuen Testamentes haben im Alten gelebt. Wer will das Neue Testament darum verstehen ohne das Alte? Und wie viele Kirchenlieder sind aus Psalmen erwachsen! Diese Schätze der Frömmigkeit, die alle Männer Gottes wohl gekannt haben, — so rufen wir den Gegnern des Alten Testamentes zu — sie wollt ihr unserer Gemeinde rauben? Nein, dessen sind wir gewiss! Solange es Christen gibt, werden sie sich das Alte Testament nicht nehmen lassen. Es wäre ein Sturz, nicht nur in der Religion, sondern in der gesamten geistigen Kultur, wenn dies Unmögliche geschähe!

So werden wir also, wenn wir dies wunderbare Buch betrachten, von doppelter Stimmung hin und her gerissen: wir erkennen darin köstliche Kleinodien, und anderseits sehen wir darin so vieles, was wir beim besten Willen nicht bewundern können. Parteiisch und unser unwürdig wäre es, wenn wir die eine dieser beiden Seiten auf Kosten der andern übersehen würden. Wir können uns nicht zu den blinden Verehrern, noch weniger freilich zu den blinden Verwerfern des Buches rechnen. Vielmehr müssen wir zu einem Gesamturteil hindurchdringen, in dem beide Seiten, ohne einander zu stören, zusammenstehen.

IV.

Die Lösung dieser Schwierigkeit ist längst gegeben; sie ist ausgesprochen in dem Wort „Geschichte". Das Wort „Geschichte" ist heutzutage ein Schlagwort geworden, dem sich

jeder unbesehen unterwirft; denn niemand will „unhistorisch" sein. Was aber „Geschichte" ist, das ist unsern Gebildeten keineswegs so geläufig, wie es dem oberflächlichen Blick scheinen könnte. Wir sprechen mit diesem Worte eine ganze Weltanschauung aus, die uns unsere grossen idealistischen Denker und Dichter erworben haben, eine Anschauung, die hier in aller Kürze skizziert werden soll. Der Hauptsatz dieser Anschauung ist dieser, dass das Leben der Menschheit in einem grossen Zusammenhang steht, in dem alles Frucht ist und alles Samen, der durch grosse, alles beherrschende Ordnungen zusammengehalten wird, die sich freilich dem stumpfen Blick des Menschen so oft verbergen. Alle Betätigungen eines Volkes stehen so in Zusammenhang: seine Wirtschaft und sein Staat, seine Sprache, seine Kunst, sein Recht, seine Religion; alles wirkt aufeinander. Und von Volk zu Volk schlingt sich diese Kette: wie die modernen Völker eine Familie bilden, die miteinander lebt und sich aufs mannigfaltigste untereinander bestimmt, so ist es schon im antiken Orient und schliesslich zu jeder Zeit gewesen. Und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist durch solchen Zusammenhang zusammengebunden. Denn es geschieht alles zu seiner Zeit; das Heute bringt hervor nur, was das Gestern vorbereitet hat, wie die Frucht stets aus der Blüte und niemals die Blüte aus der Frucht erwächst. Und in diesen Zusammenhang gehört auch das Leben des Einzelnen; wie man die Art der Palme nur verstehen kann, wenn man weiss, dass sie im heissen Süden zu Hause ist, so ist der Einzelne, auch der grosse Mann, nur verständlich aus der Umgebung, aus der er erwachsen ist. Man weiss noch nichts von Homer, wenn man nicht weiss, dass er ein Grieche war; denn nur in Griechenland konnte ein Homer geboren werden; Goethe aber ist ein Deutscher und nur als Deutscher verständlich. Das ist die Gesamtanschauung von der „Geschichte", die unserem Geschlechte aufgegangen ist. — Frühere Generationen haben die menschlichen Dinge anders betrachtet. Wie man wohl in Darstellungen, die aus der Renaissance stammen, Karl den Grossen, Hektor, David und Justinian, wesentlich in dasselbe Kostüm gekleidet, nebeneinander finden kann, so haben die Früheren die Vergangenheit gesehen in gleichmässiger Einförmigkeit, ohne diese mannigfaltigen Zusammenhänge. Der grosse und uns fast triviale

Satz, dass die Zeiten verschieden sind, und dass die Menschen, die zu verschiedenen Zeiten leben, nicht dieselben sein können, war ihnen nicht bekannt. Wir aber denken anders: wer zu einem andern Volke kommt, unter einen andern Himmel, in eine weit entfernte Vorzeit, der darf nicht erwarten, hier die Anschauungen der Heimat und der eigenen Zeit wiederzufinden. Noch im 18. Jahrhundert war man von dieser Stimmung weit entfernt und hat etwa den Moses ganz unbefangen so aufgefasst, wie wenn er ein menschenkundiger, wohldenkender, humaner Mann gewesen wäre, wie es die Menschen des 18. Jahrhunderts selber waren. Damals fiel jede Abweichung von dem Geläufigen, die man in einer Erscheinung der Vergangenheit bemerkte, auf. Heute herrscht unter den Forschern, freilich noch nicht unter den „Gebildeten", die umgekehrte Stimmung. Die naive Vertraulichkeit, die alles dem Heimischen gleichzusetzen sucht, und die alles, was sich dem nicht fügen will, ohne weiteres verwirft, ist nun vorüber. Der Historiker ist von vorneherein bereit, sich selbst zu entäussern und dem Fremdartigen gerecht zu werden. So ist es unsern Augen erst aufgegangen, wie mannigfaltig die Welt ist, wie viel anders die Menschen der Ferne, der Vergangenheit sind als wir! Wir sind toleranter geworden gegen die vergangenen Geschlechter und geneigter, sie in ihrer Besonderheit anzuerkennen.

Diese geschichtliche Anschauungsweise ist nun schon seit längerer Zeit auf die Bibel übertragen worden und ist dann von Geschlecht zu Geschlecht immer entschiedener und deutlicher zur Herrschaft gekommen. Unser Gesamtbild von der Bibel ist durch diese Veränderung der Betrachtung aufs stärkste alteriert worden. Zunächst ist die Arbeitsweise der Erforschung der Bibel eine andere geworden. Während frühere Forscher sich durch den Grundsatz bestimmen liessen, dass die heilige Schrift aus sich selbst verstanden werden müsse, so trägt man jetzt aus nah und fern ein grosses, ja gewaltiges Material zur Erklärung der Schrift herbei. Und wie man schon seit lange das Hebräische im Zusammenhang mit den verwandten Sprachen (zu denen neuerdings das Assyrisch-Babylonische hinzugekommen ist) zu verstehen sucht, so erklärt man die Geschichte der Kultur Israels als einen Teil der allgemeinen Kulturgeschichte der Antike, das Staatsleben Israels setzt man in die engste Ver-

bindung mit der politischen Geschichte der damaligen Weltreiche, und die Formen seiner Literatur fasst man nach Analogie des übrigen orientalischen Schrifttums auf. Der Historiker ist überzeugt, dass er nur durch diese Methode des unablässigen Aufachtens auf diese Zusammenhänge imstande ist, das Alte Testament zu verstehen und gerecht zu würdigen. Und diese historische Arbeit erntet ihren reichen Lohn: überall findet der geschärfte Blick Beziehung, sei es Verwandtschaft oder gar Abhängigkeit, sei es Gegensatz und Bekämpfung. Die Staatsgeschichte Israels ist nur ein Teil, und zwar ein ziemlich geringfügiger Teil der allgemeinen orientalischen Geschichte und nur aus diesem Zusammenhange zu verstehen. Was die Kultur Israels betrifft, so ist Israel unter den übrigen Nationen des Orients ein recht junges Volk, das sehr wenig zur äusseren Kultur der Menschheit beigetragen hat; was es also davon besessen hat, hat es zumeist nicht selbst erzeugt. Sein Recht ist ungefähr dasselbe wie das Recht anderer Völker derselben Kulturstufe. Seine Literatur wird vielfach erst durch den Vergleich mit fremden Literaturen verständlich. Mit einem Worte, der Eindruck, dass das Volk Israel so ganz eigenartig gewesen sei und sich von allen übrigen Nationen fundamental unterschieden habe, dieser Eindruck hat nur so lange herrschen können, als wir den übrigen Orient nicht kannten, und ist jetzt durch die historische Forschung gründlich zerstört worden. Neuerdings ist an unsere Gebildeten, die jahrzehntelang den alttestamentlichen und orientalistischen Forschungen gegenüber eine beklagenswerte Gleichgültigkeit bewiesen hatten, die Kenntnis von der teilweisen Verwandtschaft des Biblischen mit dem Babylonischen gekommen. Aber das ist nur ein Spezialfall aus einem viel grösseren Gebiet. Worauf es ankommt, ist nicht nur, dass bei der Erklärung der Bibel das Babylonische nicht vernachlässigt werde — so ertragreich diese Vergleichung im einzelnen auch sein mag —, sondern dass sich der Blick des Bibelforschers so weitet, dass er überall, wo es für ihn etwas zu lernen gibt, die Parallelen mit der Bibel zu sehen vermag. — Und wie steht nun die Religion des Alten Testamentes in dieser geschichtlichen Forschung? Ist sie aus dem Zusammenhange des Ganzen herauszunehmen und als eine Erscheinung, die schlechthin singulär sei, zu behandeln? Dürfen wir sie auffassen wie einen Meteor,

der vom Himmel gefallen ist, ein Fremdling schlechthin in seiner Umgebung? Fromme Beschränktheit sucht uns auch noch heute diese Betrachtung aufzureden. Aber es ist begreiflich, dass sich die geschichtliche Forschung gegen diese Zumutung aufs äusserste wehrt. Denn wem einmal der grosse Gedanke aufgegangen ist, dass alles Menschliche eine Einheit bildet, kann unmöglich für Israels Religion eine Ausnahme gelten lassen. Die historische Forschung ist vielmehr über diese Zumutung, so oft sie auch erhoben worden ist und immer wieder erhoben wird, zur Tagesordnung übergegangen und hat nunmehr schon seit manchen Dezennien begonnen, in geschichtlichem Geiste das Alte Testament zu betrachten. Keiner der heute lebenden Gelehrten, die am Alten Testamente arbeiten, und wenn er im Prinzip auch der „Religionsgeschichte" aufs äusserste abgeneigt wäre, kann sich der Anerkennung vieler ihrer Ergebnisse entziehen. Um wiederum mit dem Geringeren zu beginnen: man ist überall auf Analogien, ja auf Verwandtschaften gestossen. Die Formen des Gottesdienstes z. B., die im Alten Testament vorgeschrieben werden, sind denen anderer Völker vielfach ähnlich; die Beschneidung, um nur ein Beispiel zu erwähnen, ist keineswegs, wie der Laie gewöhnlich glaubt, für Israel charakteristisch, sondern wird im Altertum und noch gegenwärtig von vielen andern Völkern in Nähe und Ferne vollzogen. Uns fällt bei den gegenwärtigen Juden sehr auf, dass sie sich seltsamerweise des Genusses bestimmter Tiere, besonders des Schweines, enthalten; die Religionsgeschichte aber zeigt, dass solche Tierverbote, besonders in untergeordneten Kulturen, überaus häufig sind und einen Rest urältester Religionsübung, vielleicht der Tierverehrung darstellen. Die Ursagen des „ersten Buches Mose" sind denen der Babylonier zum Teil ähnlich und daher auch wohl zum Teil übernommen. Sprüche, nicht viel anders als die des Salomo, gibt es auch in Aegypten; Psalmen, den alttestamentlichen einigermassen vergleichbar, auch in Babylonien; „Propheten" sind auch, und zwar mit diesem Namen, in den umwohnenden Völkern aufgetreten, wenn sich freilich diese ausländischen Propheten mit denen Israels an Höhe der religiösen Anschauung und an Bedeutung in der Geschichte auch nicht im entferntesten messen können. Was aber viel wichtiger ist als solche mehr oder weniger weittragende Uebereinstimmungen

oder Aehnlichkeiten: unsere Behandlung der Religion Israels selbst ist eine andere geworden. Der freier gewordene Blick hat die grosse Mannigfaltigkeit der religiösen Erscheinungen im Alten Testament eigentlich erst entdeckt. Während die Vorfahren, durch ihre dogmatische Theorie gebunden, alles gleichförmig sahen, hat unser Geschlecht, zur Freude jedes, der Historisches zu würdigen weiss, die mancherlei Gestaltungen der alten Religion, die so lange den Blicken verborgen waren, wie aus dem Schutt der Jahrhunderte ausgegraben. Wir haben gefunden, dass es in Israel grosse religiöse Kämpfe gegeben hat, und dass diese Kämpfe im Alten Testament selbst widerhallen. Denn es ist keineswegs so, dass die Schriftsteller des Alten Testamentes einmütig alle dieselbe grosse Wahrheit verkündigen; vielmehr stehen sie zum Teil zueinander in stärkstem Gegensatz. Die alte volkstümliche Religion, wie sie sich z. B. in den Patriarchensagen ausspricht, mit ihrer naiven Gleichsetzung der Interessen Gottes und der Menschen wird von den erhabenen Propheten bekämpft. Die gesetzlichen Schriften legen den grössten Wert auf Opfer und Zeremonien, aber die Propheten verkünden, dass alle äusseren Werke vor Gott nichts gelten! — Wichtiger aber als alles dieses ist, dass wir begonnen haben, diese mannigfaltigen religiösen Erscheinungen, die wir im alten Israel gewahren, in eine Geschichte einzuordnen. Das Auge des Forschers, das geübt war, überall Regel und Ordnung zu sehen, wonach sich das geistige Leben der Menschen vollzieht, hat dieselben grossen Ordnungen auch in den Erscheinungen der altisraelitischen Religion wiedergefunden. Und so hat man es gewagt, eine umfassende Hypothese vom inneren Gange der Religionsgeschichte Israels aufzustellen; es ist diejenige Hypothese, die wir, mit Ehrfurcht vor dem grossen Namen und ohne deshalb seine Vorgänger geringer zu achten, nach Wellhausen nennen. Diese Hypothese, von der schon oben kurz die Rede war und die am Schluss dieser Ausführungen ausführlicher geschildert werden soll, besteht nach ihrem wesentlichsten Teil in der Behauptung, dass das gewaltige gottesdienstliche System, das besonders in der Mitte des Pentateuchs eingehend dargestellt wird, und das man früher „Mosaismus" zu nennen pflegte, erst in viel späterer Zeit, wahrscheinlich erst nach dem babylonischen Exil entstanden ist. Diese Hypothese wird durch den

Quellenbefund aufs sicherste bewiesen: denn die Nachrichten aus der ältesten Zeit Israels wissen von jenem System noch nichts. So gewiss also diese weittragende Hypothese auf genauester Erforschung des Tatbestandes beruht, so ist doch anderseits unzweifelhaft, dass der Blick des Forschers auf alle diese einzelnen Beobachtungen vor allem geführt worden ist durch die grundlegende Ueberzeugung, ein solches kultisches System, das bestimmt ist, ein ganzes Volksleben zu organisieren, könne nicht am Anfang der Geschichte eines jugendlichen Volkes gestanden haben, sondern müsse selber das Erzeugnis einer langen Geschichte sein. Heutzutage können wir die Beobachtung hinzufügen, dass Völker nach dem Untergange ihres Staats und dem Zerfall ihres Volkstums sich in der Form der religiösen Gemeinde zu „verkapseln" pflegen; so hat die römische Kirche das römische Weltreich beerbt; so ist der Patriarch von Konstantinopel der Erbe der byzantinischen Kaiser, und der Hohepriester von Jerusalem der Nachfolger der Könige aus Davids Stamm. Ein System also, in dem, so wie es in der Mitte des Pentateuch geschieht, ein Volksleben zur Kirche umgestaltet wird, in dem der Gottesdienst im Mittelpunkt steht und das Kultische allem Natürlichen übergeordnet ist, ein solches System ist aus einem gealterten Volke hervorgegangen. Rom wäre nie der Mittelpunkt einer Kirche geworden, wenn es nicht vorher Hauptstadt eines Weltreiches gewesen wäre; und Israel muss, ehe es eine Gemeinde wurde, ein Volk gewesen sein. Der Leser sieht an einem solchen Beispiel, wie eindrücklich solche Beweise aus der geschichtlichen Analogie sein können. — So stehen wir also, um es in kurzem zu sagen, gegenwärtig vor einer völlig veränderten Situation. Das Verständnis des Alten Testamentes ist ein anderes geworden, weil es ein historisches geworden ist. Und diese Veränderung der Auffassung durchdringt gleichmässig alle Teile: der Gesamtverlauf, die Personen und Ereignisse, ja die einzelnen Sätze, alles erscheint uns jetzt in neuem Lichte. Wieder darf man sagen, dass gewiss viele von den Deutungen, die heutzutage als sicher gelten, im weiteren Fortgang der Forschung aufgegeben werden wird. Lass fahren dahin! Denn der historische Sinn wird bleiben. Jede andere Auffassung des Alten Testamentes, so gut sie gemeint sein mag, ist ein für allemal überwunden.

Wir haben also allen Grund, uns die Konsequenzen dieser Auffassung möglichst deutlich zu machen. Folgt nun hieraus — so fragen wir zunächst —, dass das Alte Testament seine Eigenart für uns verloren hat? Als vor kurzem die teilweise Verwandtschaft des Hebräischen mit dem Babylonischen unserm Publikum aufging, sind viele diesem Irrtum verfallen. Aber der Historiker kann darüber nur lächeln. Das eben haben wir ja sehen lernen, dass jede geschichtliche Erscheinung, und sei sie auch noch so geringfügig, eine besondere, eigenartige Schöpfung Gottes ist. Das ist ja das grosse Geheimnis der Welt, dass sich in allem dieselbe grosse Ordnung offenbart, und dass doch nichts ist wie das andere. Jedes Lindenblatt ein Lindenblatt, und jedes Lindenblatt besonders! Zur geschichtlichen Auffassung also gehört nicht nur, dass wir für die einzelne Erscheinung die Analogieen suchen, sondern ebenso, dass wir die Eigenart jeder Erscheinung, ihren Unterschied von allen andern erkennen. Und das ist gerade im Alten Testament wahrlich nicht schwer. So ähnlich Israel auch in vielem den andern Völkern ist, so hat es anderseits ganz recht, wenn es „sich nicht unter die Völker rechnet". Seine Religion unterscheidet sich in vielem aufs stärkste von denen seiner Umgebung. Nur die Hauptzüge dieser Besonderheit können hier genannt werden. Während die Götter der Völker ringsumher Naturgötter sind, deren Leben mit dem der Natur aufs innigste verflochten ist, hat sich Israel auf seiner Höhe zu dem Glauben bekannt, dass sein Gott die Welt geschaffen hat: er steht ausserhalb ihrer und gebietet ihr durch sein allmächtiges Wort. Während die Götter der Heiden *viele* sind und nach Menschen Weise leben, zeugen und gezeugt werden, geboren werden und sterben, ist Israels Gott Einer, ungezeugt und nicht zeugend, und er lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit. Welch ein unermesslicher Fortschritt aber dieser Monotheismus über die Vielgötterei ist, kann man sehen, wenn man die babylonischen und biblischen Stoffe, soweit sie verwandt sind, vergleicht; denn der Polytheismus enthält seiner Art nach Elemente, die im tiefsten *unsittlich* sind; der Monotheismus erst ermöglicht die Sittlichkeit der Religion. Der Gottesdienst der Heiden ist ferner vielfach mit Zauberei verflochten, so besonders der Kultus der Babylonier, der uns darin überaus barbarisch anmutet. Ja, im antik-orientalischen Kultus ist, als eine

Erinnerung an Urältestes, auch Unsittlichkeit, geschlechtliche Unzucht zu Hause. Die Propheten Israels aber verkünden den grossen Satz, dass der wahre Gottesdienst die Sittlichkeit ist: Gerechtigkeit will ich und nicht Opfer! Doch, wo anfangen und wo aufhören? Wer gerecht und unparteiisch richtet, kann nicht zweifeln, dass die Religion Israels sich hoch über die seiner Umgebung erhebt; in ihren Anfängen ist sie ihnen noch zum Teil nahe verwandt; aber sie hat eine einzigartige Geschichte erlebt, in der sie zu diesem Gipfel emporgestiegen ist. So begreifen wir die Vernunft der Geschichte, dass auf Israels Boden die Religion des Neuen Testaments entstanden ist. Ob es die Modernen gern hören oder nicht, es bleibt doch dabei, dass das Heil von den Juden gekommen ist. Keine Rede also davon, dass die moderne Forschung die Eigenart des Alten Testaments verdunkelt hätte; sie hat sie vielmehr erst recht ans Licht gestellt.

Aber noch weiter haben wir auszuholen; denn schon längst liegt — so stellen wir uns vor — dem Leser die Frage auf den Lippen: wie es denn unter diesen Umständen mit der Offenbarung sei. Und diese Frage ist wahrlich wichtig genug. Denn der Glaube an die Offenbarung ist ein notwendiges Fundament aller Religion. Wer in der Religion nichts anderes als ein merkwürdiges, vielleicht sehr interessantes Phänomen des menschlichen Geisteslebens sieht, hat für sich selber die Religion aufgegeben. Der Glauben aber ist überzeugt, dass er glaubt, weil die Gottheit selbst sich ihm aufgeschlossen hat; das Gebet findet den Weg zum Himmel offen, weil er von oben her erschlossen ist. Ist solcher Glaube an göttliche Offenbarung mit unserer geschichtlichen Grundanschauung verträglich? Wir antworten zunächst negativ, dass ein grober Supernaturalismus mit dieser Anschauung allerdings nicht verträglich ist. Der Glaube der grossen und kleinen Kinder, dass der liebe Gott einmal eine Ausnahme von allem Geschehen gemacht habe, da der Himmel wirklich auseinanderging und Zeichen und Wunder geschahen: eine Eselin sprach, Gottes Finger beschrieb Steintafeln und reichte sie Mose dar, die Sonne ging rückwärts, und vom Schall der Posaunen fielen Stadtmauern ein; dieser Glaube und geschichtliche Anschauung reimen sich nicht; und kein Kompromiss kann zwischen ihnen vermitteln.

Nun jammern die geistig Unmündigen: wenn ihnen dieser „Kinderglaube" genommen würde, so sei ihnen die Religion widerlegt. Um so mehr müssen wir uns bemühen, das Banner einer höheren Art Religion vor allem Volke aufzupflanzen, einer Religion, die nicht von der Geschichte widerlegt, sondern geradezu von ihr gefordert wird. Der Historiker, der seinen Weg durchschritten hat und nun zum Schluss, auf der höchsten Höhe angekommen, das Ganze überblickt, sieht in dem gesamten menschlichen Getriebe, so verworren es auch dem oberflächlichen Beobachter erscheint, Ordnung und Gesetz; auf geheimnisvollen Bahnen strebt es hin zu Zielen, von denen wir nur stammeln. Woher kommt diese Ordnung? Mit freudiger Zuversicht gibt der Glaube die Antwort: nicht der Zufall ist es, der dies hervorbringt; ein ewiger Geist waltet in allem; er ist die Einheit des Vielen, die Verbindung des Widerstreitenden; er leitet das Niedere zu höherem Sein; er zieht, die ihm folgen, zu sich empor. Unser stumpfes Auge erkennt ihn in vielem nicht; und das Herz fragt zagend: warum? Aber zuweilen sinken die Nebel und die Sonne Gottes scheint. Die grossen Katastrophen im Leben der Völker, wenn das Faule stürzt und das Gesunde siegt, offenbaren uns sein Walten. Die grossen Personen der Religion stellen uns vor Augen, wie er selber ist und wie er uns haben will. So führt der Gedanke der geschichtlichen Entwicklung zu der Idee der Offenbarung hin. Und auf der andern Seite ist eine Offenbarung für den geschichtlich Denkenden ohne Geschichte gar nicht vorstellbar. Die göttliche Wahrheit konnte doch der Menschheit nicht ohne weiteres verständlich sein, sie musste zuvor in den Gemütern der Menschen vorbereitet werden. Sie ist nicht aus den Wolken gefallen, ist nicht als eine *Ausnahme* im Leben der Menschheit entstanden, sondern es liegt im Wesen der Offenbarung, dass sie sich geschichtlich entwickelt; wo der profane Blick nichts anderes als Menschliches sieht, ebenda schaut der Glaube Gottes grosses Werk an der Menschheit. Wer in diesem Sinne an Offenbarung glaubt, der hängt sich nicht ängstlich an einzelne geschichtliche Begebenheiten, sondern er kennt Grösseres, den einen grossen göttlichen Rat, der alle durchdringt; er beschränkt die Offenbarung nicht auf ein Volk, denn der Geist Gottes durchwaltet alle, wenn auch natürlich das eine mehr und das

andere weniger; er klammert sich nicht an einen heiligen Buchstaben, denn Bücher fallen nicht vom Himmel. Nicht Bücher, nicht ein einzelnes Volk, nicht bestimmte Ereignisse, sondern Gott allein ist heilig, und alle Lande sind seiner Ehren voll! Offenbarung und geschichtliche Entwicklung also, sind sie Gegensätze? Keineswegs! Sondern sie gehören zusammen. Diese Verbindung von Offenbarung und Geschichte aber ist keineswegs ein modernes „Fündlein", sondern dieser Glaube ist so alt wie das Christentum selbst. Sobald die neue Religion neben die alte trat, hat man in der alten die Vorbereitung auf die neue gesehen. Und diese Idee, die zuerst der Apostel Paulus ausgesprochen hat, ist in der christlichen Kirche niemals vergessen worden. Diese Idee von der „Erziehung des Menschengeschlechtes", von dem Gesetz als dem Pädagogen auf Christus gilt es den Kindern unseres geschichtlich denkenden Zeitalters aufs neue vorzuhalten, damit es einsieht, dass diese Anschauung von Offenbarung nicht — wie die Dilettanten meinen — eine Verwässerung, sondern vielmehr ein unveräusserliches Stück des urchristlichen Glaubens ist.

Damit ist nun die Möglichkeit gegeben — und so kehren wir zum Anfang dieses Abschnittes zurück —, die einzelnen Erscheinungen des Alten Testamentes gerecht zu beurteilen. Eine frühere ungeschichtliche Betrachtung konnte nur aufs höchste erheben oder aufs tiefste verurteilen. Und so hallt es uns noch gegenwärtig entgegen; das Alte Testament sei, so sagen die einen, Gottes übernatürlich eingegebenes Wort; die andern aber wissen sich nicht genug zu tun an Worten der Verwerfung. Wir aber treten in die Mitte, und können das ohne Halbheit und Schwäche tun, weil wir relative Masstäbe besitzen. Wir können anerkennen, dass etwas an seinem Ort berechtigt oder erträglich oder wenigstens verständlich ist, was mit absolutem Masstab gemessen, verurteilt werden müsste. Die Naivität der altisraelitischen Gottesanschauung ist uns sicherlich kein Vorbild, aber jenes alte Volk hätte sich Gott in andrer Form gar nicht zu denken vermocht. Die Verbindung von Volkstum und Religion, die im Alten Testament herrscht, ist im Neuen gefallen; denn Gott ist nicht nur ein Gott der Juden, sondern auch der Heiden; aber gerade in dieser „Ehe" von Gott und Volk ist der Monotheismus erwachsen. Die Schätzung des

Weibes in Israel ist sicherlich eine niedere; darin erhebt sich Israel nicht über seine Umgebung, in der durchweg Polygamie geherrscht hat. Lug und Trug kommen im Alten Testament allerdings bedenklich oft vor; und wir wollen diesen Zug, der zur natürlichen Begabung Israels gehört, keineswegs beschönigen; aber anderseits soll auch dies nicht vergessen werden, dass gerade Israels Propheten die engste Verbindung von Religion und Sittlichkeit gepredigt haben. So macht das geschichtliche Urteil gerecht; es erlaubt uns, zugleich zu loben und zu tadeln.

Und wie werden wir das Alte Testament vom Standpunkt des Offenbarungsglaubens betrachten? Die mancherlei Schwächen des Alten Testamentes würden es uns unmöglich machen, darin die *vollkommene* Offenbarung Gottes zu sehen; aber davon kann ja auch rechtmässigerweise seit Paulus für keinen Christen die Rede sein. Ganz anders aber lautet die Antwort, wenn die Frage ist: dürfen wir Christen im Alten Testament eine *vorläufige, vorbereitende* Offenbarung Gottes erkennen, ein Wirken Gottes, der dies Volk vor andern erwählt und es erzogen hat, damit Jesus und die Apostel daraus geboren werden sollten? Der Leser, der eine Antwort auf diese Frage zu erhalten wünscht, möge mit uns die Geschichte der Religion Israels betrachten.

V.

Wir nennen die älteste Periode der Religion Israels „die *Volksreligion*" oder die „*vorprophetische*" Religion. Diese Religion ist die Religion des alten Israels gewesen, bis es durch die grossen politischen Katastrophen, die Zerstörung des Nordreichs (722) und die des Südreichs (586), zerschmettert war. Von dieser Religion sind die „Propheten", d. h. Männer wie Amos, Jesajas, Jeremias ausgegangen; sie haben sie leidenschaftlich bekämpft und schliesslich gereinigt, sind aber doch auch anderseits auf ihrem Boden erwachsen. Schon hiermit ist gegeben, dass diese Religion eine ziemlich komplizierte Erscheinung darstellt: in ihr liegt das Grosse und Erhabene, was später die Propheten verkörpern und auf eine höhere Stufe erheben sollten, mit dem Geringwertigen, Heidnischen, was die Propheten bekämpfen, noch vielfach ungesondert nebeneinander. „Volksreligion" nennen wir diese Religion, weil sie die Masse des

Volkes beherrscht hat, im Unterschiede zu den Propheten, die zuerst als einzelne Männer oder als kleine Kreise aufgetreten sind. Urkunden dieser Religion sind uns nirgends rein und unvermischt erhalten. Die Schriften des Alten Testamentes stammen vielmehr in der Form, in der wir sie besitzen, erst aus den späteren Perioden; aber diese haben vieles aus dem Altertum übernommen, indem sie ihm durch Ueberarbeitungen den Geist der neuen Zeit und der höheren Religion aufprägten; so ist es uns möglich, indem wir diese Retouchierungen der späteren Zeit wieder entfernen, die alten Urkunden wieder herzustellen. Ja, es ist gelungen, aus den Erzählungen über die Anfänge der Welt und die Urväter zwei grosse Werke herauszuschälen, die uns ein ziemlich treues Bild der alten Religion geben. Ferner hören wir über die Volksreligion fast auf jeder Seite der prophetischen Literatur, sei es durch die Propheten selber, sei es durch die Prophetenschüler, die die geschichtlichen Bücher zusammengestellt haben. Besonders die Urteile der letzteren haben eine gewaltige Wirkung gehabt und sind noch heute allgemein bekannt. Aber gerade die Urteile dieser Männer müssen mit besonderer Vorsicht aufgenommen werden; sind sie doch die schärfsten Feinde der Religion ihrer Zeitgenossen. Wir, die dankbaren Erben der Propheten, können, nachdem der Kampf jetzt so lange Zeit entschieden ist, auch ihrem Gegner Verständnis entgegenbringen. Nicht in diese älteste Zeit gehört — wie wir schon oben gesehen haben — das Gesetz, nach dem man früher diese Periode zu schildern pflegte. Erst als man erkannt hat, dass das Gesetz aus viel späterer Zeit herrührt, ist das wahre Angesicht der Volksreligion sichtbar geworden.

Die israelitische Volksreligion ist keine völlig einheitliche Erscheinung; das erklärt sich daraus, dass sie in einer Geschichte aus verschiedenen, ja eigentlich widerstreitenden Strömen zusammengeflossen ist. Ihre beiden Hauptsätze sind: 1. Jahve — so, nicht „Jehova" ist die alte Aussprache des Namens — ist der Gott Israels; d. h. zu diesem Volke hat der Gott eine besonders enge Beziehung; und 2. Jahve ist der Gott Kanaans, in diesem Lande wohnt er und dort sind seine Heiligtümer. Jahve ist also ein Landesgott und ein Volksgott zugleich. Diese Gleichung aber kann erst entstanden sein, seitdem Israel im Lande Kanaan wohnte. Den Glauben, dass Jahve der National-

gott sei, hat es dahin mitgebracht; der Glaube aber, dass in Kanaan die Gottheit wohnt und waltet, hat, wie es natürlich ist, seinen ursprünglichen Sitz in Kanaan selbst. Die hebräische Volksreligion besteht also aus zwei Elementen, einem urisraelitischen und einem ursprünglich kanaanäischen. Die Geschichte dieser Religion ist die Geschichte der teilweisen Verschmelzung und zugleich des beständigen inneren Kampfes zwischen diesen beiden. Wie ist es zu einer solchen Verschmelzung gekommen? Als Israel das alte Kulturland Kanaan erobert und dort allmählich sesshaft und heimisch wurde, ist es in die kanaanäische Kultur eingewachsen und aus einem Volke von Nomaden, das es ursprünglich war, ein Volk von Bauern und Winzern geworden. Auch physisch ist es damals in einer längeren Geschichte mit den Kanaanäern verschmolzen. Das Israel zur Zeit der Propheten ist also ein Mischvolk aus Urisrael und Urkanaan. So ist es verständlich, dass auch seine Religion eine Mischreligion ist. Die Israeliten haben die Religion Kanaans ebensowenig vertilgt als sein Volkstum. Sie haben es gelernt, an die vormaligen Baalsheiligtümer zu gehen und dort nach dem alten Brauch die Feste zu feiern. So hat das Volk zunächst zwei Göttern nebeneinander gedient, ein Zustand, den wir in den Erzählungen des Richterbuches vorfinden; im Frieden, so wird dort vorausgesetzt, wo Israel dem stillen Einfluss der Kultur unterliegt, mag es sich dem Baal zuwenden und seinen Jahve vergessen; aber wenn die Not des Krieges naht und das Volk sich auf sein altes Volkstum besinnt, dann kehrt es auch zum alten Jahve zurück. Schliesslich aber ist Israel doch nicht in Kanaan aufgegangen, sondern es ist aufs neue erstanden. Die Religion Jahves ist nicht ausgestorben, sie hat auch die Rivalität der Baalreligion nicht auf die Dauer neben sich geduldet, sondern sie hat über den Nebenbuhler gesiegt. Das unkultiviertere Volk hat das kultiviertere geistig überwunden!

Betrachten wir beide Teile der Jahvereligion genauer. Zunächst den kanaanäischen. Die Baalreligion war eine Naturreligion, besser würden wir sagen, eine rechte Bauernreligion. Was der Bauer von seinem Gott begehrt, das ist vor allem der fruchtbare Regen. Gottes Tun ist, dass die Erde schwanger wird und Korn und Wein und Bäume und Tiere und Menschen hervorbringt. Das eigentliche Wesen seines Gottes sieht der

Kanaanäer in dem Leben, im Sprossen und Blühen, im Zeugen und Gebären. In wilden Sitten der Unzucht spricht er diesen Glauben aus. Solcher Götter aber gab es in Kanaan viele. Jedes Heiligtum hatte seinen besonderen „Gebieter", sein Numen; Baal heisst „Gebieter". — Nun war kanaanäisches Wesen auch in die Jahvereligion gedrungen, und besonders im Gottesdienst hatte es seine Stelle. Die Wohnstätten Jahves waren dieselben, da früher Baal gewohnt hatte. Solche uralte Heiligtümer waren die Bäume, die Oasen und Gärten, die Quellen, die Berge, Felsen und Steine. Die Sagen von den Erzvätern, die im ersten Buche Mose erzählt werden, berichten, wie Jahve den Ahnherrn eben an diesen Orten erschienen ist. Dass man einst an solchen Naturmalen die Gottheit gesucht hat, ist uns so fremd geworden, dass wir darin kaum etwas von wirklicher Religion, sondern weit eher rohen Götzendienst finden können; aber wenn wir tiefer eindringen, mag es uns wohl gelingen, jener alten Zeit liebevoll nahezukommen: das Geheimnis der Welt ist es, das der Antike in seiner Weise ahnt, wovon er in seiner Sprache stammelnd redet. Auch allerlei Bilder in Menschen- und Stiergestalt hat man sich gefertigt, worin Israel dann Abbildungen seines Jahve sah. — Kanaanäisch waren ferner die Festfeiern. Die Feste, die das historische Israel seinem Gott zu Ehren begeht, sind ursprünglich fast alles Erntefeste. Die Termine der drei grossen Feste, die das Judentum noch heutigen Tages feiert, Mazzen (Ostern), Pfingsten und Laubhütten, sind noch jetzt eine Erinnerung an jene uralte Zeit, da Israel von Kanaan mit dem Ackerbau den Baaldienst übernahm. Da erholte sich der Landmann in fröhlicher Opfermalzeit von den Mühen seines Lebens; und manchmal mochte das heilige Fest in schlimmer Orgie enden. Denn auch die Nachtseiten des kanaanäischen Kultus waren auf Israel übergegangen. Noch zur Zeit des Königs Josias, also am Ende der judäischen Königszeit, standen am Tempel von Jerusalem die Zellen, in denen das schändlichste Gewerbe im Namen der Gottheit betrieben wurde. — In diesem kanaanäischen Stoff, der damals Israel erfüllte, gab es mancherlei, was nach Kanaan selbst aus dem Ausland gekommen war. Besonders Babylonisches hat, wie wir jetzt wissen, seit alters auf Kanaan gewirkt; von entscheidender Bedeutung ist diese Beeinflussung Israels durch Babylonisches auf dem Gebiete der Religion indessen nachweislich nicht gewesen.

Aber auch die alte, vorkanaanäische Jahvereligion war damals noch unvergessen. Diese altisraelitische Religion stellt sich klassisch in der Zeit des Moses dar, des Gottesmannes, der diese Religion gestiftet hat. Zwar haben wir über die mosaische Epoche keine streng geschichtlichen Berichte; trotzdem sind wir imstande, die Grundlinien der Wirksamkeit des grossen Mannes zu zeichnen, und zu verfolgen, wie seine Stiftung die Zeiten überdauert und auch das kanaanäische Wesen, das später in Israel einzog, immer wieder durchbrochen hat. Der erste Satz der Religion des Moses lautet: Jahve ist Israels Gott; zwischen diesem Volk und diesem Gott besteht ein besonderes Verhältnis. Dabei setzt die älteste Zeit als natürlich voraus, dass in andern Völkern andere Götter walten. Das älteste Israel ist noch nicht monotheistisch gewesen, was ja schon dadurch gegeben ist, dass es seinen Gott mit einem Eigennamen nennt. Aber die Begeisterung seiner Verehrer hebt diesen Gott über alle übrigen empor: Jahve, wer ist wie du unter den Göttern? — Die Tage aber, an denen sich Jahve offenbart, das sind die Tage des Krieges. Da erhebt sich der alte Gott und zieht seinem Volke voraus in die heilige Schlacht. So ist diesem Volke von vorneherein eingeimpft, die Offenbarung Gottes in den Erlebnissen des Volkes selbst zu sehen. Die späteren Zeiten Israels haben diesen Gedanken zu dem Bilde einer Geschichte ausgebaut, die Israel mit Jahve erlebt. Noch später ist auf diesem Boden die Idee der Weltgeschichte entstanden (Dan. 7). — Weiter ist für den alten Jahve charakteristisch, dass er sich Israel am Sinai unter furchtbaren Erscheinungen offenbart hat. Wer die Beschreibung davon unbefangen liest, kann nicht zweifeln, was es für eine Naturerscheinung ist, um die es sich hier handelt. Es ist der grausige und doch so majestätische Ausbruch eines Vulkans. Beiläufig sei bemerkt, dass wir den „Sinai" des Moses schon lange nicht mehr auf der gegenwärtig sogenannten „Sinai"-Halbinsel suchen, sondern an der nordöstlichen Küste des Roten Meeres, woselbst sich viele Vulkane befinden. Der Gott des Moses ist also ein Vulkan-Gott gewesen; er ist ein furchtbares, majestätisches Wesen, schrecklich in seinem Zorn. — Und zugleich der Gott des Rechts. Die alte Rechtsüberlieferung wird in Israel von Jahve abgeleitet; denn Jahve will Gerechtigkeit. So ist diese alte Jahvereligion ein wundervolles Gebilde, voll von Würde und Ernst. Noch ist sie nicht monotheistisch, aber

sie trägt den Keim dazu in sich. Dies Israel besitzt eine Kraft der Hingebung an die Gottheit, die es zum klassischen Volke der Religion erhebt.

Die altisraelitische Religion ist nun mit Kanaanäischem durchsetzt worden. Das war für sie sicherlich eine grosse Gefahr: Israel konnte unter dem fremden Einfluss auf einen weit unterlegenen Zustand zurücksinken. Aber die Jahvereligion hat sich dagegen aufs kräftigste gewehrt. Dieser innere Kampf, der niemals abgerissen ist, ist in dieser älteren Periode noch nicht zum Austrag gekommen. Da sind die grossen Propheten aufgetreten und haben die alte Jahvereligion aus den Banden der Baalreligion befreit.

Die Zeit der grossen Propheten (etwa 750 bis etwa 530) ist eine Zeit voll der grössten Umwälzungen auf allen Gebieten Israels. Drei Weltreiche hat der Orient damals nacheinander gesehen, das assyrische, das chaldäische, das persische. Beide Staaten Israels sind damals zugrunde gegangen. Ein Volk, das solchen gewaltigen Umwälzungen unterliegt, wird in seinen Tiefen aufgewühlt. Zugleich bedeuten diese Weltreiche, deren Sitz im Osten liegt, einen starken Einbruch der babylonischen Kultur. Den Höhepunkt erreicht der babylonische Einfluss in dieser Periode, als die Assyrer in Juda herrschen, zur Zeit König Manasses. Zu dem allen kommt eine gefährliche soziale Gährung. Es haben sich damals zwei neue Stände gebildet, die Reichen, die ihr Leben mit allen Genüssen der neumodischen Kultur schmücken, und die Masse der Besitzlosen, deren Herz mit dumpfem Groll erfüllt ist. Diese Zeit der tiefsten Bewegung und Gährung ist die Geburtsstunde des Individuums in Israel. Die alte Zeit hatte noch nicht in eigentlichem Sinne das Individuum gekannt; in solchen antiken Völkern unterscheiden sich die einzelnen verhältnismässig wenig voneinander. In diesen Parteikämpfen aber, die nicht mehr Verband gegen Verband, sondern Person gegen Person geführt werden, tritt die Persönlichkeit auf. Da erstehen gewaltige, dämonische Männer, im Innersten erschüttert, voll von Leidenschaft, die aus geheimnisvollen Tiefen die Kraft schöpfen, ihre persönliche Ueberzeugung zu sagen und ihrem ganzen Volke zu widersprechen. Solche Männer sind damals die Propheten; neben ihnen der Dichter des Hiob, der als einzelner nicht nur den Wahn der Masse

bekämpft, sondern selbst Gott vor das Tribunal fordert; schliesslich die Psalmisten, die ihre persönlichen Leiden und Freuden vor Gott aussprechen. In dieser Zeit der allgemeinen Erregungen erlebt die Religion die grössten Kämpfe und Revolutionen. Die Propheten erhalten die Führung und geben ihr damals ihre klassische Form. Die ältesten Propheten waren Ekstatiker gewesen, die in sonderbaren Verzückungen Gesichte sehen und Stimmen hören und so Aufschlüsse über die Zukunft erhalten. Aus solchen schwärmerischen Kreisen waren damals im Laufe einer Geschichte grosse Männer hervorgegangen, die über die Schicksale Israels Jahves Willen verkündigen. Elias, der Gigant unter den Propheten einer älteren Epoche, war als Vertreter der altisraelitischen Religion gegen den eingeschleppten tyrischen Baaldienst aufgetreten. Dann ist, beim Herannahen der Assyrer, die Flamme der prophetischen Bewegung zu einem ungeheuren Feuer in Israel entfacht worden. Amos und Hosea verkündigen Israel und allen Völkern der Nachbarschaft den Untergang durch die Assyrer. Jesajas hat die prophetische Bewegung auf seine Heimat übergeleitet; während im Anfang seiner Wirksamkeit auch er das Verderben predigt, hat er dann verkündigt, dass Juda durch Jahves Hilfe erhalten bleibt, und dass Assur, wenn die Zeit gekommen ist, stürzen wird. Ein gewaltiges, Völker und Zeiten umspannendes Drama schwebt ihm vor Augen: das ist der gewaltige Jahveplan, der Bau, den der Gott errichtet, in dem Heil und Unheil, beides seine Stelle hat. Man muss einmal solche majestätisch dahinbrausenden Reden des Jesajas lasen, um das inne zu werden, wie gänzlich haltlos es ist, wenn heutzutage Einzelne, die des Alten Testamentes minder kundig sind, Israel die schöpferische Kraft in der Religion absprechen. „Welche üppigste Blüte herrlichster religiöser Vorstellungen" stellen solche gewaltigen Stücke dar! (Vgl. Jes. 14, 24—27; 17, 12—14; 29, 1—8.) Dann folgt eine Pause in der Prophetie, die Höhe des assyrischen Reiches. Die folgende Periode der Prophetie gruppiert sich um den Untergang Judas durch die Chaldäer, den Jeremias und Ezechiel weissagen. Der wunderbare Jeremias hat vierzig Jahre lang seiner Heimat das Verderben verkündigt, auch schon zu einer Zeit, als noch kein Wölkchen am politischen Horizont zu sehen war; und schliesslich ist sein Wort doch erfüllt worden. Ein halbes Jahrhundert nach

dem Untergang Jerusalems, als das chaldäische Reich durch die Perser fallen sollte, erwacht die Prophetie aufs neue; jetzt aber verkündet sie Errettung und Verherrlichung (Jes. 40 ff.). Nach der Rückkehr nach Kanaan hat es unter der Gemeinde, die sich dort neu bildete, auch wieder Propheten gegeben, die sich aber nicht zur früheren Bedeutung erhoben haben. — Demnach ist es für die meisten Propheten charakteristisch, dass ihre Predigt zum grössten Teil das Verderben ist. Neben dieser im Kanon erhaltenen Prophetie ist eine andere einhergegangen, mit der sie aufs eifrigste gekämpft hat, und die zur selben Zeit das Heil weissagte. Die erstere haben wir im folgenden zu betrachten.

Die Propheten wollen nicht einen neuen Gott predigen, sondern den alten; und wirklich sind sie die Fortsetzer des Werkes des Moses und des Elias. Ihr Jahve mit seiner Hoheit und seinem furchtbaren Zorn kann seine Verwandtschaft mit dem Gott des Sinai nicht verleugnen. Anderseits stellt doch ihr Gottesbegriff auch ein Neues in Israel dar. Um beiden Seiten gerecht zu werden, ist zuerst zu fragen, in welcher Stimmung die Propheten von Jahve gesprochen haben. Sie reden von ihm im Enthusiasmus. Mit flammenden Worten schildern sie seine alles überragende Macht. Daneben steht die Ehrfurcht und Scheu. Nicht die milden und freundlichen Seiten des Gottesbegriffes sind es in erster Linie, die die Propheten entwickelt haben, sondern vielmehr die entsetzlichen und schaurigen. Aber diese Stimmungen sind s i t t l i c h vertieft. Mit einer bis dahin im Orient unerhörten Kraft haben sie das Sittliche in der Religion betont. Sie haben Religion und Sittlichkeit wie mit einem ehernen Bande zusammengeschmiedet. Daneben verkündigen einige, besonders Jesajas, das völlige Vertrauen an die Gottheit und die Hingebung. Darum haben sie, auch die finstersten Unheilspropheten, sämtlich mit einer letzten Aussicht auf künftiges Heil geschlossen. Will man diese prophetische Begeisterung für Jahve recht verstehen, so muss man an die Ereignisse jener Zeit denken. Israel wurde damals in den Strudel der grossen Weltereignisse gerissen und darin fast verschlungen. In allem diesem Graus erbebt das Herz der Propheten nicht. Vielmehr gerade in jener Zeit ist der Gott Israels der Herrscher des Alls geworden.

Hiermit sind die wichtigsten Bestimmungen über den Gottesbegriff der Propheten gegeben. Im Vordergrunde steht

für die Propheten, dass Jahve ein heiliger Gott ist, dass er die sozialen Forderungen verlangt und, koste es was es wolle, durchsetzt. In den sozialen Schwierigkeiten ihrer Zeit haben sich die Propheten mit aller Energie auf die Seite der Unterdrückten gestellt. Aber sie haben nicht nur den Reichen und Gewaltigen die Wahrheit gesagt, sondern sich ebenso auch dem religiösen Empfinden der Masse mit Schroffheit entgegengeworfen. Der Gottesdienst des Volkes jener Zeit bestand im Kultus; sie aber haben mit furchtbarer Heftigkeit gegen solchen Gottesdienst gedonnert. Alle die heiligen Orte, Handlungen und Symbole sind in ihren Augen nichts! Schrecklich klangen solche Worte ihren Zeitgenossen in die Ohren. Es ist die Religion des Geistes und der Wahrheit, die sich so gewaltsam losringt von der antiken Religion der Opfer und der Heiligtümer. Das Evangelium hat der Veräusserlichung des Pharisäismus gegenüber dieselbe Haltung in verklärter Form wieder eingenommen wie einst die Prophetie gegenüber der Religion ihrer Zeit. Zugleich ist diese Haltung der Propheten zu begreifen als das letzte Wort der Jahvereligion gegenüber dem Baal; denn ein grosser Teil des damaligen Gottesdienstes stammte von Kanaan; alles dies aber ist von den Propheten ausgetrieben in heiliger Leidenschaft.

Die zweite Aussage der Propheten handelt über Jahves Macht und Hoheit. Alle Völker müssen ihm dienen; er ist die einzige Macht in der Welt, dem alles Vertrauen, alle Ehrfurcht gilt. So entsteht der Monotheismus. Die Götter der Heiden kommen vor Jahve nicht in Betracht. Wie alles Grosse in der geistigen Welt, so ist auch der Monotheismus geboren aus der erhabenen Begeisterung gewaltiger Naturen; darum ist der Monotheismus der Propheten von so hinreissender religiöser Kraft. Denn trotz dieses gewaltigen Zuwachses an Macht und Heiligkeit wird die Gottesfigur nicht zu einer blassen, für die praktische Religion wertlosen Abstraktion, nicht zu einer blossen „Vorsehung“, sondern Jahve bleibt die realistisch vorgestellte Persönlichkeit, die er bisher gewesen war. Ihrer Begeisterung für diesen Gott haben die Propheten Ausdruck gegeben durch die Verkündigung, dass ihn einst alle Völker verehren sollen. Das ist die grösste Weissagung des Alten Testamentes. Häufig finden wir zwar diese letzte und höchste Idee der Propheten verbunden mit den Träumen einer zertretenen Nation von Be-

freiung und Rache, sodass wir manchmal nicht wissen, ob wir uns über dies erhabene letzte Wort des Monotheismus mehr freuen oder uns mehr über die Fieberphantasie eines jüdischen Weltreiches ärgern sollen. Manchmal aber tritt der religiöse Gedanke in seiner vollen Schönheit auf (Jes. 19, 23—25).

Ferner über das Verhältnis Jahves zu Israel. Jahve ist den Propheten unendlich viel mehr als ein blosser Volksgott; seine Forderungen stehen ihm höher als sein Volk; und manchmal haben die Propheten so gesprochen, als wolle er sein Volk und seine Heiligtümer überhaupt verwerfen. Am letzten Ende freilich haben sie sich doch nicht entschliessen können, Nation und Heiligtum preiszugeben. So hoffen sie einen Zustand, wo Religion und Patriotismus doch wieder zusammengehen, wo Israel sich bekehrt und Jahve es wieder annimmt. Die Befreiung der Religion von dem Volkstum und ihre Erhebung zur Weltreligion haben sie also geahnt, aber nicht selber vollzogen. Erfüllt ist die Sehnsucht der Propheten erst durch das Christentum. Zur Vollendung hat den prophetischen Gottesbegriff der exilische Prophet (Jes. 40 ff.) gebracht, indem er Jahve, den Gott der Prophetie, zugleich als den Schöpfer der Welt preist.

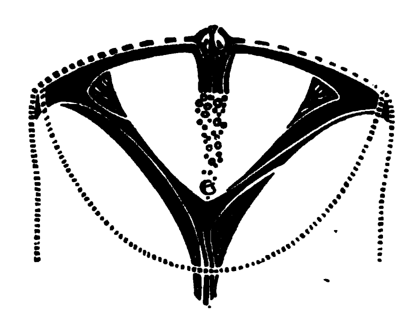
Schliesslich die dritte Epoche, das Judentum. Diese Epoche beginnt mit dem babylonischen Exil und steht fortdauernd unter dem Einfluss dieses furchtbaren Ereignisses. Charakteristisch bleibt für das Judentum in dieser ganzen Zeit das politische und soziale Elend; dies Elend muss man sich vergegenwärtigen, um jene Zeit gerecht zu beurteilen: die edlen Eigenschaften eines Herrenvolkes, die es einmal in seiner Antike besessen hatte, hat Israel in den Epochen der traurigen Entwürdigung jämmerlich verloren. Durch das Leben in der Fremde ist es in direkte Berührung mit der damals aramäisch redenden Weltkultur gekommen und ist ihr je länger je mehr anheimgefallen, sodass es schliesslich sogar die fremde Sprache übernommen hat. Auch der Handelsgeist ist damals, und zwar in der Diaspora, in das Judentum gekommen, meist wohl unter phönizischem und aramäischem Einfluss. Erst mit Gewalt aus der Heimat vertrieben, dann auch freiwillig auswandernd, zieht es von Volk zu Volk, nirgends zu Hause, über alle Völker sich überhebend und ihnen allen verhasst. So ist im Laufe dieser Periode das ganze Bild des Volkes ein anderes geworden. Trotz-

dem ist das Judentum nicht zugrunde gegangen; es hat seine Existenz mit bewunderungswürdiger Zähigkeit verteidigt. Die Religion, das Ursprünglichste und Urwüchsigste des gesamten menschlichen Geisteslebens, bleibt in dem Zusammenbruch alles Uebrigen bestehen; diese Religion aber hat, wie überall in solchen Fällen, die Form der Autorität, der Institution, der Liturgie. Die leitende Stellung nimmt der Hohepriester von Jerusalem ein. In dieser Form der religiösen Gemeinde hat sich nun das Judentum gegen alle seine Gegner verteidigt und sich behauptet, nun schon zweieinhalb Jahrtausende! In dieser harten Schale eines nach manchen Kämpfen sich immer mehr abschliessenden Volkstums und einer im Gesetzestum erstarrten Religion bewahrt das Judentum dennoch einen lebendigen Kern, der alle Ungunst der Zeiten überdauert und im Evangelium neues Leben gewinnt.

Der Streit zwischen Prophetie und Volksreligion ist durch das Exil entschieden worden. Die Predigt der Propheten war jetzt furchtbar bestätigt: ihr Glaube wird von nun an Gemeingut. Aber eben damit, dass die prophetische Bewegung, bisher in kleinen Kreisen zu Hause, jetzt in die Masse eintritt, erfährt sie mancherlei Aenderungen. Die Kultussitten der alten Zeit werden von allerlei Aberglauben gereinigt, dann aber mit um so grösserem Eifer als Gottes Gebot behauptet. Demnach ist das Judentum letztlich eine Mischung von Prophetie und Volksreligion. Darnach können wir im Judentum zwei Richtungen unterscheiden: die eine kommt letztlich von der Volksreligion her und legt alles Gewicht auf die Kultusgebote; diese Richtung ist im nachexilischen Gesetz verkörpert und setzt sich in der Schriftgelehrsamkeit und im Pharisäismus fort. Aber auch die prophetische Richtung stirbt nicht aus. Immer wieder gibt es Fromme, die tief empfinden, was reine und wahre Religion ist. Diese Richtung tritt besonders in den Psalmen auf und mündet schliesslich im Evangelium.

Nur im Fluge haben wir die Hauptepochen der israelitischen Religion betrachten können. Aber was für eine Geschichte! Wer würde hier nicht von Ehrfurcht und Bewunderung erfüllt. Wir gewahren eine im ganzen aufsteigende Entwicklung: im Anfang ein kräftiger Einsatz, dann grossartige Kämpfe, in denen das Höchste errungen wird, schliesslich ein gewaltsames Ringen wider

den Tod, eine Verkapselung, in der doch das Leben bewahrt wird: Jugend, Mannesalter und Greisentum. Nicht alles in dieser Religion scheint uns, auch auf ihrer Höhe, gleichermassen vorbildlich: immer wieder befremdet uns besonders die masslose Leidenschaft, die stark zur Intoleranz und zum Fanatismus neigt, und die doch die Kehrseite der Kraft des Glaubens ist. Wenig erquicklich erscheint uns das Bild der letzten Epoche, die aber doch die Güter der klassischen Zeit, wenn auch mit Minderwertigem vermischt, bewahrt. Um so deutlicher aber vernehmen wir auf den Höhen dieser Religion, besonders bei den Propheten, Gottes Stimme; und sein Walten gewahren wir in diesem ganzen Geschehen. Und noch haben wir den letzten Gipfel dieser Geschichte nur von ferne gesehen, das ist Jesus, unser Herr.





Evangelium und Urchristentum.

(Das Neue Testament im Lichte der historischen Forschung.)

Von **Adolf Deissmann.**

Zwischen dem Alten und dem Neuen liegt niemals ein unüberbrückter Abgrund. Die das Evangelium loslösen wollen vom Alten Testament und vom Judentum, schneiden den Weinstock über der Wurzel ab. Novum Testamentum in Vetere latet.*) Jesus ist so gross, dass er die Bemühungen derer entbehren kann, die ihn bloss auf Kosten seines Elternhauses verherrlichen.

I.

Einen grossen Besitz hatte das Elternhaus hineingerettet in das Zeitalter schwerster Römernot: sicher geborgen lag die Offenbarung des Ewigen — gelobt sei sein Name — in der Schatzkammer der heiligen Schriften, die Offenbarung aus der grossen Vorzeit, aber zugleich auch die Offenbarung für alle Zukunft, der Wille Gottes, das Gesetz und die Propheten. Gelesen und gehört in der sabbatlichen Versammlung von der frommen Gemeinde, buchstabiert von den Kleinen, die das Aleph, Beth und Gimel daran lernten, gedeutet von Theologen, Rechtskundigen und frommen Grüblern, von grauen Häuptern, vor deren milder und feiner Weisheit wir aufstehen und von Advokaten des Buchstabens, deren Künstelei uns erkältet, — von allen aber mit der trotzig sich aufbäumenden Leidenschaft der politisch Zertretenen gehütet als das Gut der Güter, als der nationale Schatz, gibt die Bibel Alten Testamentes der jüdischen Frömmigkeit im Zeitalter des römischen Druckes ihre charakteristische Signatur.

*) Das Neue Testament ist im Alten verhüllt.

Nach zwei Seiten hin. Wie sie selbst, ein Dokument nicht bloss des prophetischen Glaubens, sondern auch der gesetzlichen Gläubigkeit, ein Doppelgesicht trägt, so wirkte sie auch in der religiösen Geschichte des Judentums nach zwei Richtungen: hemmend und fördernd, knechtend und befreiend. Und damit legte sie dem Judentum das Zukunftsgeschick eines welthistorischen religiösen Konfliktes in die Wiege. Ein Gängelband ward sie den einen, Fittige lieh sie den anderen.

Denen, für die sie das Gängelband wurde, war Frömmigkeit Gesetzlichkeit, ein Wandeln in der fest vorgeschriebenen Bahn der Ueberlieferung. Solche Frömmigkeit hat etwas wesentlich rückwärts Gewandtes: die Offenbarung liegt in der Vergangenheit, und die Gegenwart hat die Hieroglyphen der Vorzeit immer aufs neue zu entziffern. Nach den grossen Entzifferern kommen die Interpreten der Entzifferer, und die nächsten Generationen schreiben die Kommentare zu den Interpreten der Entzifferer der Schriften. So bildet sich, so wächst an Macht der Stand der Schriftgelehrten. Die Theologie drängt sich vor, die Autoritäten vermitteln den Zugang zur Autorität, die Kasuistik wirft ihr Netz aus, der Einzelne ist ein Glied der geleiteten Masse, das Gebet wird Formel, der Dienst Gottes Gottesdienst.

Dieselbe Schrift, welche die Frömmigkeit mit der dogmatisch-gesetzlichen, der Buchreligion, das heisst mit der Vergangenheit vermählte, hatte aber auch Macht, die Menschen vor die freie Gnade zu stellen und hineinblicken zu lassen in die Zukunft des lebendigen Gottes. Von den Propheten und den Psalmisten wie auch von prophetischen Wahrsprüchen des Gesetzes her strömte unversiegbar lebendige Gotteserkenntnis zu den Gemütern. Kontakt mit den Propheten ist aber mittelbarer Kontakt mit Gott selbst. Ein Auffahren mit Flügeln wie die Adler durften viele erleben, und dies um so stärker, je elender die Zeit wurde. Von dem Vollbesitz prophetischer Gotteszuversicht wurde dabei die Gesetzlichkeit entweder als Feindin empfunden, oder sie trat dem lichttrunkenen Auge aus dem Gesichtskreis, oder ihre Satzungen wurden pietätsvoll als frommer Brauch geduldet. Aber in jedem Falle hebt sich die prophetische Zuversicht deutlich von der Gesetzlichkeit ab: sie blickt viel weniger zurück, als vorwärts; sie ist nicht

dogmatischer Vergangenheitsglaube, sondern inspirierter Gegenwarts- und vor allem Zukunftsglaube: das Beste kommt noch, das goldene Zeitalter liegt vor uns. Denn der Lebendige, der in der Vorzeit als Schöpfer der Welt und als Hirte seines Volkes gewaltig war in Zeichen und Wundern, er will das Grösste erst noch vollbringen: den neuen Himmel und die neue Erde wird er ins Dasein rufen, und dann kommt die Erlösung für sein Volk. In Erlebnis und Bekenntnis dem Schauen und Reden des Dichters nahe verwandt, wirkt sich die prophetische Zuversicht aus in Enthusiasmus, Gebetskampf, Offenbarung, Psalm. Wir nennen diese in der jüdischen Religion unter der scheinbar so ruhigen Oberfläche der Gesetzlichkeit glühende und arbeitende Zuversicht, die in der Erwartung eines gottgesalbten Erlösers gipfelt, eines Gesalbten, der das Reich Gottes bringt, die messianische Hoffnung. Nicht messianische Dogmatik oder Apokalyptik: diese und andere Schlagwörter werden der lodernden Zuversicht nicht gerecht, weil sie doktrinär versteinern, was Bewegung und Wachstum ist. Es fehlt der messianischen Hoffnung zwar nicht an uralten Traditionen und ihrer Literatur nicht am festgewordenen Ornament, Hörnern, Siegeln, Posaunen; aber die Einzelheiten volkstümlichen Sehnens und Harrens, die wir in den Dokumenten von drei Jahrhunderten messianischer Hoffnung finden, in ein System mit Paragraphen und Kapiteln bringen zu wollen, ist eine Trivialität. Nicht um ein festgefügtes Gedankengebäude handelt es sich, ersonnen und ausgebaut von der ruhigen Spekulation der Schulen, sondern um farbenreiche und farbenfrohe, meist stilverwandte Zukunftsgemälde unbekannter Meister der Volkskunst, deren Meinung ein einziger Blick erfasst, ohne langes Grübeln: in antiker, orientalischer, jüdischer Farbengebung, nicht selten mit starken Ausschreitungen ins Groteske, Mirakelhafte, Phantastische, Schaurige hinein, sagen diese Gemälde alle, was das Echteste jeder echten Frömmigkeit ist; sie bezeugen die Gewissheit: Gott ist gegenwärtig, Gott wirkt, Gott hilft, rettet, erlöst. Dabei hat diese Gewissheit einen stark zionistisch-patriotischen Einschlag: Hilfe, Rettung, Erlösung wird von dem Gesalbten Gottes und seinem Reiche erwartet für das geknechtete Gottesvolk. Die Stimmung dieser Zukunftserwartung kann eine sehr verschiedene sein: weiches bräutliches Sehnen

hier, trotziges Rütteln an den Eisengittern des Kerkers dort; Friedenspalmen malt sie dem einen vor die Seele und gibt ihm die Harfe in die Hand, dem anderen schärft sie ein Makkabäerschwert und spricht zu ihm von den Donnern des Gerichts.

Ein Neben- und Uebereinander, auch ein Ineinander beider Mächte ist durch die Bibel die jüdische Religion der letzten Zeit. Zypressen umgrünen den alten zerfallenen Riesenbau des steinernen Gottestempels, und an seinen mit heiligen Urworten bedeckten verwitternden Säulen rankt sich der höherstrebende Weinstock empor, das Spiel der Winde, der Jubel der Sonne, schwanke zähe Reben, frisches Laub, leuchtende Frucht. Geboren und gegängelt von der Thora, gibt die Gesetzlichkeit dem Judentum, zumal seiner oberen Schicht, das eigenartig Starre, doktrinär Fertige, Rückwärtsgewandte und ist Weissagung auf Gottesgelehrsamkeit und Kirchenrecht, auf eine pergamentene Bibliothek von Folianten. Erzeugt und beflügelt von den Propheten, verleiht die messianische Hoffnung dem Judentum, zumal seiner mittleren und unteren Schicht, die eigenartige Kraft, Unmittelbarkeit und Frische, die vorwärtsweisende Kühnheit und gibt dem Juden sein verlorenes Selbst wieder, die Religion und den Kampf. Und was sie weissagt, ist Gott und sein Reich, sind Menschen, Propheten, Märtyrer: Elias wird wiederkommen und nach ihm, auf dem von ihm bereiteten Wege, der Gesalbte des Herrn.

II.

Und Elias kam. Im fünfzehnten Jahr des Kaisers Tiberius hörte man in Jerusalem von dem Auftreten eines Priesterssohnes Johannes. In der Wüste Juda strömten ihm die Massen zu und lauschten seinem gewaltigen Auftrag: das Reich sei nahe! Gebannt von der Macht dieser Botschaft, beugte man sich willig auch unter die Forderung: ändert euere Gesinnung! Massenerweckungen fanden statt, unzählige bekannten ihre Sünden und liessen sich von Johannes im Jordan die Schuld abwaschen. Das ganze Land war in Bewegung. Seltsames erzählte man sich von der äusseren Erscheinung des Mannes; ernste, schneidend scharfe Worte des Täufers flogen von Mund zu Mund, Zeugnisse vom Messias und vom Gericht. Auch drüben über dem Jordan ist Johannes aufgetreten. Der Fürst des Landes befürchtet politische Unruhen; er lässt den Verwegenen, dessen

Bussruf bis in die Frauengemächer seines Palastes gedrungen war, verhaften und in der Burg Machairus östlich vom Toten Meer einkerkern. Dort ist Johannes nach längerer Haft der Rache eines teuflischen Weibes zum Opfer gefallen.

Es ist nicht viel, was wir von ihm wissen; nur noch der Schatten des Täufers fällt auf den grossen Schauplatz der evangelischen Geschichte, aber freilich ein gigantischer Schatten. Mehr noch als die gelegentlichen Notizen der Evangelisten und des Geschichtsschreibers Josephus lassen uns einige Urteile Jesu über den Täufer ahnen, was dieser Mann für sein Volk und was er für Jesus tatsächlich bedeutet hat. Tief hat sich der volkstümlichen Ueberlieferung begreiflicherweise die Gestalt des Asketen eingeprägt, sein Gewand von Kamelshaaren, sein Ledergurt, seine kärgliche Nahrung, die Spende der Wüste. Auch Jesus zeichnet ihn als Asketen, und des Johannes engerer Jüngerkreis hat asketischem Brauch gehuldigt. Am volkstümlichsten ist er als der Täufer geworden. So nannte ihn mit den Zeitgenossen schon Jesus. Die Symbolik der Johannestaufe war jedem Orientalen ohne weiteres klar, zumal dem Juden, der neben seinen rituellen Waschungen das Tauchbad des zum Gesetz sich bekehrenden Proselyten kannte: dem einen bedeutet sie, was sie dem andern ist, die Abwaschung des alten Menschen. Vor einer Ueberschätzung seiner Taufe hat Johannes selbst gewarnt: die wirkliche Taufe bringt der nach ihm kommende Stärkere, der im Geiste taufen wird und im Feuer.

Mit alledem ist die eigentlichste religionsgeschichtliche Signatur des Täufers noch nicht genannt. Wieder ist es Jesus, dessen Urteil die sonst ins Dunkel gehüllte Persönlichkeit für einen Moment wie ein Blitz erleuchtet: Jesus hatte von Johannes den Eindruck, dass er der wiedergekommene Elias sei, dass er Prophet, ja dass er als der Grösste unter den vom Weib Geborenen mehr sei als ein Prophet. Durch dieses zeitgenössische Urteil, das zugleich das Urteil eines Augenzeugen und Menschenkenners ist, empfängt Johannes seine welthistorische Signatur. Für einen der Gipfel in der Bergkette hat man ihn ja immer gehalten, aber die Höhe dieses Gipfels hat man, verleitet durch den geringen Umfang der Johannes-Ueberlieferung, zu niedrig geschätzt. Mit den Augen Jesu betrachtet, wächst die Höhe, wird überragend an Wucht und einsamem Ernst.

Johannes steht bei Jesaia und Jeremia, den Riesengestalten des semitischen Ostens.

An den grossen Propheten der Vorzeit hat er seine Seele gestählt, und von ihnen hat er reden gelernt. Die wenigen Sätze, die wir noch von ihm haben, sind voll von Prophetenmark. Prophetisch ist seine ganze Haltung, prophetisch seine Parteinahme für die, die keinen Rock und kein Brot haben, prophetisch sein rücksichtsloses Auftreten gegen die verblendeten Machthaber. Prophetisch ist er als Volksmann, als Bussprediger und als Messiasherold. Wie er da vor den Massen steht — Jesus zeichnet einmal seine Umrisse — ganz ernst, stolz, straff, sich selbst getreu, rauh und herb, ohne jeden kapuzinerhaft burlesken Zug! Gott will es, mit diesem Eindruck drängen sie sich, innerlich zerbrochen, von seiner Predigt zu seiner Taufe, dieselben Massen, die von ihm aufs tiefste in ihrem nationalen Stolze getroffen worden waren, und selbst die, die ihn ablehnen, müssen ihn dämonisch nennen. Der wesentliche Inhalt seiner Volkspredigt ist die Forderung der Sinneserneuerung um des nahenden Reiches willen. Innerlichkeit statt des Pochens auf äusserliche Vorzüge, Menschlichkeit als Erweis der Frömmigkeit, das ist „der Weg der Gerechtigkeit", den dieser Prophet zeigt. Und es ist keine Zeit zu verlieren: die Axt ist den Bäumen schon an die Wurzel gelegt, und schon steht der Starke mit der Wurfschaufel bereit, seine Tenne zu fegen. Das nahende Reich hat Johannes als einen Zustand gedacht, der nach dem Gericht durch den Gesalbten eintritt, selbstverständlich hier auf Erden. Wer das bestreitet, um den Täufer von jeder Diesseitigkeit zu entlasten, weiss nicht, dass er ihm sein Bestes nimmt, die prophetische Männlichkeit, kraft deren er zu Gott und seinem Gesalbten das Vertrauen hat, dass sie imstande sind, diese arge Welt umzugestalten. Dabei trägt sein Reichsideal keine chiliastischen Züge, sondern ist ethisch ganz und gar: das kommende Reich ist ein Reich geläuterter, ernster, innerlicher, barmherziger Menschen.

III.

Zwischen Johannes dem Täufer und Jesus von Nazareth müssen Beziehungen persönlichster Art bestanden haben. Auch an diesem, für das historische Verständnis des

Evangeliums sehr bedeutsamen Punkte darf man sich durch den trümmerhaften Charakter der direkten Ueberlieferung nicht täuschen lassen, muss sich vielmehr an die indirekte Kunde halten, die in den Worten Jesu über den Täufer enthalten ist. Aus ihnen ergibt sich, dass Jesus nicht nur eine intime Kenntnis des Propheten Johannes gehabt hat, sondern auch durch den tiefen Eindruck seiner Grösse und göttlichen Sendung selbst in die Oeffentlichkeit gedrängt worden ist. Andererseits zeigt uns die berühmte Johannesfrage aus dem Kerker (eine Frage weniger des Zweifels als des provozierenden Trotzes), dass auch Johannes in das Mysterium der Persönlichkeit des von ihm Getauften ahnende Tiefblicke getan hat. Das ist die Bedeutung des Täufers für Jesus und damit für die Religionsgeschichte der Menschheit, dass er nicht nur die Massen prädisponiert hat für das Evangelium — die Ackerfurchen waren ja längst auch durch die messianische Hoffnung aufgerissen — sondern vor allem, dass er durch sein gewaltiges Wort ausgelöst hat, was in die Persönlichkeit Jesu als prophetische Spannung gelegt war und was dann, ausgelöst, im Evangelium sich auswirken sollte. Mit dem sicheren Blick, den volkstümliche Ueberlieferung für die einfache Wirklichkeit hat, haben die Evangelisten jenen Zusammenhang zwar nicht im einzelnen dargelegt, aber doch deutlich festgehalten.

In der Verborgenheit einer kleinen galiläischen Landstadt war Jesus geworden. Ueber sein Werden hat uns die Ueberlieferung nichts Sicheres aufbewahrt; kaum dass sie einmal den Schleier lüftet, der über seiner im Kreise zahlreicher Geschwister verlebten Kindheit ausgebreitet ist, kaum, dass sie ihn einmal Zimmermann nennt. Wir sind auch nicht mehr in der Lage, aus den Bekenntnissen des Gewordenen den Werdenden psychologisch zu rekonstruieren. Selbst eine Entwicklung Jesu in der Zeit seines öffentlichen Wirkens können wir nicht aufzeigen: die Brandung seines inneren Lebens, das Aufblitzen, Verschwinden, Wiederaufleuchten grosser persönlicher Gewissheiten, die Stadien seines Konfliktes mit den Machthabern der offiziellen Religion, dies alles in das Schema einer Entwicklung von einer Stufe zur anderen hineinstellen, heisst Prophetie als Doktrin behandeln.

Schon die ganze Beschaffenheit der Quellen sollte uns vor

solchem Dilettantismus warnen. Von der eigenen Hand Jesu besitzen wir keine geschriebene Zeile; wir sind in der Hauptsache auf die Ueberlieferung angewiesen, deren Niederschlag die Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas sind. Wenig bieten diese Quellen für die äussere Biographie Jesu; sehr unsicher bleibt namentlich die chronologische Reihenfolge vieler Erzählungen: nur im allgemeinen können wir vermuten, dass das eine Stück mehr an den Anfang der öffentlichen Tätigkeit Jesu gehört, das andere mehr an das Ende. Viel bieten diese Quellen für das Verständnis des Wichtigsten, des inneren Lebens Jesu, — freilich auch hier ist sofort auf den fragmentarischen Charakter der Ueberlieferung aufmerksam zu machen.

Jesus ist grösser als die Ueberlieferung über ihn. Die Ueberlieferung ist nur das letzte Echo seiner Worte, ist nur ein Spiegelbild seines Wesens. Viele Forscher haben dieses Selbstverständliche ignoriert und den sonderbaren Versuch gemacht, aus den Resten der Fragmente den ganzen Marmor dadurch wiederzugewinnen, dass sie die Fragmente aneinanderkitteten. Dass aber nicht zu jeder Bruchfläche die entsprechende andere vorhanden ist, dass zwischen manchen Stücken die Verbindungsteile fehlen, hat man dabei nicht beachtet. Diese mechanische Methode ist schuld an manchem Irrweg der Evangelienkritik: nicht wenige aus dem Trümmerfeld der Ueberlieferung ausgegrabenen Fragmente, die sich mit keiner ihrer Bruchflächen an die andern aufpassen liessen, hat man als fremdartig ausgeschieden, anstatt die fehlenden Teile hypothetisch zu ergänzen. Auch für apologetische Künsteleien ist diese Methode verantwortlich: wo die Stücke nicht aufeinanderpassen wollten, da war bloss der Kitt die Ursache, und dieser Mangel liess sich leicht beseitigen. Aber wir können den ganzen, den ursprünglichen Jesus unmöglich so wiedergewinnen, indem wir die Reste der Ueberlieferung über ihn mechanisch aneinanderfügen. Die Ueberlieferung ist hier nicht ein einziger einheitlicher Komplex, sondern eine Sammlung von oft isolierten Einzelheiten, kurzen Mitteilungen über Erlebnisse und Bekenntnisse Jesu in den verschiedenartigsten Situationen. Nicht selten ist die Situation überliefert, gut überliefert, oft aber fehlen nähere Mitteilungen. In allen Fällen gilt es, das einzelne Jesuswort nicht als anonyme zeitlos-leblose dogmatische Sen-

tenz zu werten und ihm einen Platz im System Jesu anzuweisen, sondern die Situation, in der es gesprochen ist, gesprochen sein könnte, zu rekonstruieren und aus dem in dieser Situation begriffenen Bekenntnis den Rückschluss auf die Persönlichkeit Jesu zu machen. Die dogmatische Methode reiht — um ein anderes Bild zu gebrauchen — die einzelnen Stücke der Ueberlieferung wie Perlen auf einen Faden und hat dann in der Perlenschnur das ganze System der Theologie Jesu. Die historisch-psychologische Methode dagegen sieht in allen einzelnen Worten immer denselben einzigen Diamanten funkeln; mit immer neuen Gluten bannt der blitzende Stein das Auge des Kenners. Das einzelne Jesuswort ist nicht ein einzelnes Partikelchen des Steins, sondern einer seiner Blitze. Hinter jedem Wort stand für einen Augenblick Jesus selbst. Darin ruht die eigentliche Kunst der Interpretation der Jesusworte, dass wir lernen, die Einzelheit als charakteristische Einzelheit zu betrachten, durch das Wort hindurchblickend auf die Persönlichkeit Jesu.

Bei dieser Betrachtungsweise ist die Lückenhaftigkeit der Ueberlieferung bei weitem nicht mehr so bedenklich, als vorher: in vielen Fällen sehen wir rasch die wenigstens punktierte Kontur der zu ergänzenden Teile.

Auch Uebermalungen des ursprünglichen Jesusbildes fallen dem auf, der das Auge an der Betrachtung der echten Fragmente geübt hat. Solche Uebermalungen sind vorgenommen worden durch die treuherzigen Stimmungen des Volksglaubens mit seiner Freude am Unerhörten, aber auch durch bewusste dogmatische oder kirchliche Tendenz. Um von Näherliegendem und Allbekanntem zu schweigen, eine Veränderung des Ursprünglichen, die wir die Temperierung des Urbildes nennen können, beherrscht noch heute die grosse Masse derer, die sich mit Jesus im wissenschaftlichen oder religiösen Interesse befassen. Bis auf den heutigen Tag ist in Evangelienforschung, Predigt, Dogmatik, Dichtung und bildender Kunst die Tendenz überwiegend, die Gestalt Jesu in möglichster Ruhe oder, wenn bewegt, mit dem weichsten Lächeln der Sanftmut oder dem stillsten Schmerze des lautlos Duldenden darzustellen; in sehr vielen Fällen ist dabei die Grenze des süsslich Sentimentalen überschritten worden: ein Jesusbild kommt heraus, das

ein echt männliches Empfinden weibisch, ein reines Frauenempfinden unmännlich anmutet und, was das Bedenklichste ist, ein Bild, das dem Kenner der Ueberlieferung unhistorisch vorkommt. Schon in der ältesten Ueberlieferung zeigt sich zwar da und dort (aber viel seltener, als es die Unmännlichen glauben) die Tendenz der Temperierung, besonders in der Textgeschichte einzelner Jesusworte. Aber je mehr wir die Worte Jesu mit dem Interesse für seine Persönlichkeit lesen, um so mehr fallen uns die wuchtig ernsten Worte kraftvoller Männlichkeit auf, die in der Ueberlieferung oft mitten in der Anemonenpracht des galiläischen Frühlings als Granitblöcke liegen; ja aus der Verborgenheit, in welche sie die Vorliebe für das sanfte Joch und die leichte Last gerückt hat, treten Jesusworte hervor, die man geradezu heroisch nennen muss.

Eigenartig kompliziert ist die Jesusforschung auch durch den Umstand, dass in den ältesten Quellen dieselbe Einzelheit nicht selten in zwei-, drei- oder mehrfacher Variation überliefert ist. Für die Geschichte der Evangelien (und ihrer schriftlichen und mündlichen Quellen) oft Fragen von sinnverwirrender Schwierigkeit darbietend, sind diese Varianten für die Geschichte des Evangeliums und die Charakteristik Jesu meist keine grösseren Probleme, als sie auch sonst der Textkritiker zu lösen hat. Der erfahrene Forscher wird es ablehnen, einem einzigen der drei Berichterstatter in jedem Falle den Vorzug zu geben. Selbst wenn ihm eines der drei Evangelien als das sicher älteste erscheint, wird er nicht den Fehler begehen, die Ueberlieferung innerhalb des ältesten Evangeliums um jeden Preis als die älteste und echteste Ueberlieferung anzusprechen; er wird vielmehr, von Fall zu Fall prüfend, bald diesem, bald jenem Berichterstatter den Vorzug geben, jedesmal demjenigen, der in diesem Einzelfall aus inneren Gründen Glaubwürdigkeit verdient. Dieses eklektische Verfahren rechtfertigt sich in vielen Einzelfällen durch seine innere Logik, im ganzen aber auch durch den formalen Charakter des Ueberlieferungsgutes, das ein Mosaik aus vielen Einzelerinnerungen ist.

Der Versuch einer historischen Charakteristik Jesu hat noch mit einer letzten Schwierigkeit zu rechnen. Vor dem kaum hundert Jahre alten Wagnis historischer Arbeit liegen fast zweitausend Jahre religiös-kontemplativer, künstlerischer, dichterischer,

liturgischer und dogmatischer Arbeit an der Gestalt Jesu. Paulus, Athanasius, der Sänger des Heliand, Anselm, Dürer, Luther, Paul Gerhardt, Bach — sie alle reden von Jesus Christus in der Sprache des Erlösten und Verpflichteten, des Bekenners, Künstlers und Gesetzgebers. Ein Erlebtes oder Ueberliefertes haben sie so weitergegeben, wie es ihnen auf den Höhen der Inspiration und Intuition geschenkt war oder wie sie es in den Schachten der heiligen Schrift und des Denkens glaubten ergraben zu können. Und der psychologische Ausgangspunkt solcher Bekenntnisse in Ton, Linie und Wort ist bei allen die Gewissheit, dass Jesus nicht im Tode geblieben ist, sondern dass er als der Erhöhte in göttlicher Herrlichkeit lebt. Diese Gewissheit aber, auch wenn sie von ernsten Menschen für eine durch historische Berichte (Auferstehungserzählungen) zu erweisende historische Gewissheit gehalten wird, kann — ihrer Natur nach — eine historisch begründbare Gewissheit nicht sein. Sie ist eine Ueberzeugung christlicher Weltanschauung, eine religiöse Gewissheit, die wir uns von niemandem, auch von der Historie nicht, nehmen lassen, die wir uns aber auch von niemandem, auch von der Historie nicht, durch Stützen (als sei sie eine zusammenbrechende Ruine) verunzieren lassen. Sie kann sich zwar recht wohl mit einer historischen Stellung zu Jesus vertragen, hat aber an sich mit der historischen Forschung nichts zu schaffen. Der Historiker kann die Wahrheit des Bekenntnisses, dass Jesus lebt, mit historischen Mitteln ebensowenig erweisen, wie er sie bestreiten kann. Alle Versuche, mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft einen Unterbau historischer Ereignisse für dieses Bekenntnis zu schaffen, sind Grenzüberschreitungen, die nicht einmal den Wert einer apologetischen Demonstration haben, geschweige dass sie historischen Boden erobern. In gewissenhafter Erkenntnis des für ihn allein gangbaren Weges — es gibt keine doppelte Wahrheit, aber es gibt mehr als einen Weg zur Wahrheit — hat der Historiker bei seinem Bericht auf den (von vielen übergeschichtlich genannten) Standpunkt der Frömmigkeit, des Kultus, der Kunst und des Dogmas zu verzichten: er kann seinen Helden nicht e specie aeternitatis, sondern nur von einem Standpunkte aus würdigen, der innerhalb der Gesetzmässigkeit des Diesseitigen liegt. Denen, die bloss die Sprache des Kyrie eleison zu hören gewohnt sind,

wird die schlichte Fachsprache der historischen Werkstatt nüchtern und matt vorkommen. Mögen sie lernen, den Grossen auch in dem Schlichten zu finden!

IV.

Ein Schlichter ist es gewesen, der durch den Weckruf des Täufers aus der Abgeschiedenheit der galiläischen Heimat in die Oeffentlichkeit seines Volkes hineingestellt wurde. Auch da, wo er prophetisch gross in der ganzen Vollmacht seiner Sendung vor den Massen steht, zeigt sich die wundervolle Schlichtheit des Untergrundes seiner Persönlichkeit. Man betrachte ihn neben den Berühmtheiten seines Zeitalters oder neben den Religionsstiftern der Menschheit: er ist von allen der Schlichteste. Ein Mensch ganz ohne Pose, ohne Eitelkeit und Ehrgeiz, unliterarisch, ja ohne stärkeren Kontakt mit der grossen Welt des Wissens und der Macht, ganz auf sich selbst stehend, in sich unabhängig und selbstgewiss, ein Freund der Kinder, selbst ein unbeflecktes und unverbildetes Kindergemüt von einer wahrhaft taufrischen Naivität des Empfindens. Die hinter den evangelischen Worten stehende Gestalt drängt den Forscher immer wieder zu dem Urteil, das die Meisterwerke antiker Plastik einem Kenner auf die Lippen legten: hier ist edle Einfalt! Bis in die Form der Worte hinein prägt sich die Schlichtheit Jesu aus: einen höheren Grad der Volkstümlichkeit hat kein Redner erreicht, in keinem Jahrhundert. Keine langen Sätze, keine kunstvoll gebauten Reden, keine ängstliche Disposition; alles kunstlos, durchsichtig, körnig, auf den Gassen gepredigt und nirgends ordinär, selbst das Derbe der Grenze des Trivialen auch nicht von ferne sich nähernd, klar und niemals seicht, überall Sachen, Wirklichkeiten, Gesehenes und Erlebtes plastisch widerspiegelnd, so sind diese Worte, den Zehnjährigen verständlich und von keinem Siebzigjährigen ausgeschöpft.

In der Vollkraft seiner Jahre ist Jesus hinausgetreten, nicht ein gärender Jüngling, nicht ein scheltender Greis, sondern ein fertiger Mann, fertig nicht im Sinne von verhärtet, sondern im Gegensatz zur Unreife. Männlich ernst und straff, feurig, trotzig, war er selbst beides, wozu er seine Vertrauten hat stempeln wollen, ein Donnersohn und ein Felsen, in dieser seiner herben Kraft dem Täufer so verwandt, dass er dessen Mörder als der Schatten des Gemordeten ängstigte.

Auf seine Umgebung hat Jesus den Eindruck eines ungewöhnlichen, eines grossen Menschen gemacht. Wie einen, der Vollmacht hat, beschreibt ihn das Volk. Auch der Forscher hat, noch aus den Fragmenten, den Eindruck des Grossen. Gross! Wenn sich nur die Phrase dieses Wortes nicht bemächtigt hätte! Jesus selbst spricht von grossen Menschen; bei ihm ist das Wort nicht entleert, wie bei uns und schon in seinem Zeitalter, das im Osten und Westen die unübertroffene Lehrmeisterin der verwegensten Superlative für höfische Schmeichelei und Selbstgefälligkeit gewesen ist. Gebrauchen wir das Wort in seinem Vollsinn, so wie Jesus es gebraucht, dann ist es gerade gut genug, ihn selbst zu charakterisieren. Die Frage, worin die Grösse Jesu bestanden habe, ist letzthin identisch mit der Frage nach seinem Charakter überhaupt; wir können aber schon jetzt einige Andeutungen über das Wesen seiner Grösse geben, Andeutungen, die gewonnen sind durch den Vergleich mit der Grösse anderer. Jesu Grösse ist urwüchsig, nicht erworben. Sie ist stille, nicht laute Grösse. Sie ist lichte Grösse, ohne zu gleissen, kraftvoll, ohne gewaltsam zu werden. Es ist sicher richtig empfunden, wenn die ältesten Erzähler, wo sie den grossen Eindruck seiner Gestalt wiedergeben, zu Prophetenworten greifen, die vom grossen Licht reden oder vom Gottesknechte, der die Völker richtet, ohne zu zanken oder zu schreien. Die deutlichsten Umrisse seiner Grösse sehen wir in der Passion. Ein Grosser leidet. Sein körperlicher und seelischer Schmerz tobt sich nicht aus in weibischer Klage, ist aber auch nicht unnatürlich verborgen hinter der prahlerischen Maske der Apathie, sondern äussert sich in Gebärde, Wort und Gebet, und selbst der Notschrei der Gottverlassenheit vernichtet nicht den massvollen Adel dieses Leidens.

Ein Grosser ist innerer Spannungen fähig, die den kleinen Menschen zerreissen würden. Jesus offenbart Gegensätze, die, losgelöst von seiner Persönlichkeit, als starke Kontraste auseinanderstreben. Für seine Gesamtbeurteilung ist diese Tatsache von hoher Wichtigkeit. Oft haben die Gelehrten ihn mit ihrem eigenen Senkblei gemessen, das zur Not bis in mittlere Tiefen reichte und konnten die Kontraste nicht begreifen. Beherrscht von der Erbweisheit, Jesus sei das Sprachrohr eines Systems, haben sie kopfschüttelnd Widerspruch auf Widerspruch entdeckt; die Lösung des Rätsels war die Unechtheitserklärung des

einen oder anderen Wortes, und der Ketzerkatalog bot die Kategorieen all der Veränderer des Echten, hier den Ebioniten, dort den Pauliner oder den Gnostiker. Und es gibt ja in der Textüberlieferung der drei ersten Evangelisten gewiss viele unechte Varianten. Aber es gibt unter der durch vergleichende Kritik ermittelten relativ ältesten Ueberlieferung nur verschwindend wenige Jesusworte, die ganz unecht sind. Reisst man freilich die einzelnen Worte aus dem Boden ihrer (erkennbaren oder erschliessbaren) psychologischen Situation, so liegen sie, als entwurzelte bald verdorrt, vor dem Doktrinär oft nebeneinander wie Feigenbaum und Dornbusch, unmöglich demselben Garten entstammend. Mit alledem soll gesagt sein, dass die in den Bekenntnissen Jesu uns auffallenden starken Kontraste statt als Kennzeichen der Unechtheit als das Ebben und Fluten eines grossen Innenlebens aufgefasst sein wollen.

Weltoffen und weltscheu ist dieses Leben. Anders als der Täufer, nimmt Jesus reinen und freien Herzens teil an der Freude der Fröhlichen und weist kostbares Nardenopfer nicht zurück. Es ist nicht von ungefähr, dass so viele seiner Worte Tischreden sind. Für die Natur hat der Sohn des Landes ein liebevolles Auge offen, für Sonnenaufgang und Abendröte, für Blitz, Regen, Wassersnot, für Saat und Ernte, Senfkorn und Weintraube, Sperling und Adler. Das Treiben der Menschen belauscht er mit dem sicheren Feingefühl für das Charakteristische, die fromme Witwe, die ihr Scherflein opfert und den reichen Scheinheiligen, der vor seiner Liebesgabe her posaunen lässt. Mit lebendigster Kunst, die keine Kunst ist, gibt er in Bildern und Gleichnissen wieder, was er gesehen und gehört hat, vom Spiel der Kinder auf dem Markt und dem Hausbauen und der Arbeit des Fischers und Landmanns bis zum Adeligen, der auszieht, um sich ein Reich zu erwerben oder zum Herrscher, der die Aussichten des nächsten Krieges überlegt. Dieselbe Seele aber, der jedes Kleinste dieser Welt bedeutsam zu sein scheint und die ein vollstes Mass vom Sonnenlichte dieser Welt eingesogen hat, dürstet nach weltvergessener Stille und erlebt die Stunde ihrer Sättigung in der nächtlichen Einsamkeit auf dem Berge oder in der Wüste. Die ganze Welt legt Jesus in die eine Wagschale, die Seele oder das eigene Selbst in die andere, und die Welt wird als zu leicht erfunden. Alle Königreiche der Erde werden ihm gezeigt mitsamt

ihrer Herrlichkeit, und er hat nur die Antwort: Weiche von mir, Satanas! Namentlich ein Einzelzug, der sich in die Ueberlieferung mit tiefster Schrift eingeprägt hat, zeigt die völlige Unabhängigkeit Jesu von der Welt: seine Stellung zum Mammon. Wo das Geld in seinen Gesichtskreis tritt als Groschen, das heisst als Lohn für harte Weinbergsarbeit, als Marktmünze der Hausmutter, als Liebesopfer der Frömmigkeit, als Zehrpfennig für die Herberge, als Zins für den Caesar, da nimmt er es als Selbstverständlichkeit für Handel und Wandel hin, ja er kann sich in den Jubel der sparsamen Frau versetzen, die ihre verlorene Drachme wiederfindet, und die zwei Denare des Samariters wie das Scherflein der Witwe sind von ihm verewigt zu klassischen Paradigmen der Barmherzigkeit. Wo ihm aber das Geld als Mammon entgegentritt, ohne deutlichen Zusammenhang mit menschlicher Arbeit oder brüderlicher Liebe, als gleissendes, totes, herzloses Kapital, da schaudert er zurück wie vor einem Götzen, da giesst er die Schalen der Ironie und des Sarkasmus aus; mit prachtvoller Paradoxie tut er die — menschlich gesprochen — unüberschreitbare Kluft zwischen Mammonismus und Gottesreich auf und zeigt, wohin die Sklaven des Mammons kommen. Wo sich Geld und Profit aber gar in die Nähe des Heiligtums wagen, da stösst er ihre Tische um, und ein schneidendes Wehe hat er für die Frommen, die, Witwenhäuser fressend, den wirtschaftlich Schwachen ausbeuten. Es ist wahrhaftig nicht proletarische Missgunst des Besitzlosen, die aus den antimammonistischen Worten Jesu redet; es ist seine stolze Freiheit gegenüber der Welt. Wie er selbst, ohne damit zu kokettieren, arm geblieben ist, so hat er auch dem nächsten Kreise seiner Missionare bei der Aussendung verboten, Gold, Silber oder Kupfer mit auf die Wanderung zu nehmen oder unterwegs zu erwerben.

Eine andere Polarität seines Wesens haben wir damit fast schon berührt: Jesus ist überlegener Menschenkenner und zugleich opferbereiter Menschenfreund. Sein Ichbewusstsein hebt ihn über die anderen hinaus und lässt ihn doch dem geringsten Bruder sich unterordnen. Man könnte (es wäre kein Spiel mit Worten) sagen: den Menschen war er der Richter, dem Menschen war er der Freund. Der Plural „die Menschen" gehört zu den verdächtigen Grössen, von denen Jesus nicht ohne

Ironie rēdet. Die Ironie, die er mit Meisterschaft handhabt, ist überhaupt ein Zeichen seiner Ueberlegenheit. Die Menschen sind ihm etwas Armseliges. Tief hatte er hineingeblickt in den Hass, die Wollust, Grausamkeit, Oberflächlichkeit, Lüge und Scheinheiligkeit unseres Geschlechts. Wo ist der Künstler, der mit so wenigen Strichen solche Charakterköpfe des Bösen hinwirft, wie den Pharisäer im Tempel, den Splitterrichter, den schlauen Betrüger? Aber dieser selbe Unerbittliche ist herabgestiegen zu den Geringen, ein Kamerad der Zöllner und Sünder, ein Retter der gefallenen Töchter und der verlorenen Söhne, der Armen, Gehassten, Verachteten, Unterdrückten. Dieser Zug seines Wesens ist in unserer armen Welt begreiflicherweise der volkstümlichste geworden, in übler und in guter Meinung: frühe hat sich die hämische Karikatur der Korrekten über den Freund der Zöllner und Sünder aufgehalten, und bis auf den heutigen Tag hat ihn schwärmerische Verehrung der Schwachen an diesem Punkte bis ins Süssliche hinein verweichlicht. So sehr wir ihn gegen diese gutgemeinte Uebertreibung in Schutz nehmen müssen, so ernsthaft müssen wir aber doch daran festhalten, dass jene ganze Art zu dem eigensten Charakter Jesu gehört, — so sehr, dass Jesus selbst sein eigenes Ich mit den Hungernden, Dürstenden, Landfremden, Nackten, Kranken und Gefangenen identifizieren konnte.

Als der Ueberlegene ist Jesus zum Kampfe gedrängt worden, und der Kampf hat das Männlich-Heroische seines Wesens enthüllt. Mit scharfgeschliffener Waffe steht er in seinen Streitworten wider die mächtige religiös-politische Volkspartei der Pharisäer vor seinem Volk, ja er hat es als seine Sendung bezeichnet, dass er das Schwert, dass er das Feuer zu werfen habe auf die Erde. Aber derselbe ist es doch auch wieder, der das Gebot der Feindesliebe und der unbegrenzten Versöhnlichkeit gibt und ausübt, ja der sich selbst den Sanftmütigen nennt und den von Herzen Demütigen.

Je mehr die psychologische Erforschung seiner Bekenntnisse die Polarität seines Wesens erkennen lässt, um so weniger kommen wir auf den Gedanken, Jesus sei um seiner Kontraste willen eine innerlich zerrissene Natur gewesen. Das ist doch der Gesamteindruck: die Gegensätze haben ihren Ausgleich gefunden. Eine sichere, massvolle, nicht selten heitere Ruhe ist

über die ganze Gestalt ausgegossen. Anstatt ihn zu zerreissen, anstatt ihn haltlos zu machen, haben die Kontraste ihm beides gegeben: Spannkraft und Tiefgründigkeit.

V.

Deutlich sind dem Historiker bei alledem die (selbstverständlichen) antiken Züge. Einen Raub am Alten und Echten begeht, wer von der Bronze den Edelrost abkratzt. Jesus ist ein Galiläer, der unter Tiberius und Herodes Antipas lebt. Er steht auf der antiken Erde und sieht den antiken Himmel über sich gewölbt, nicht den Himmel des Kopernikus, Kepler, Newton, sondern den Himmel des Ptolemaios. Wir besitzen seine Worte in griechischer Uebersetzung; hätten wir sie noch in ihrer aramäischen Urform, so würde der antike, der antik-orientalische Zug noch plastischer hervortreten.

Auch der semitische Zug. Selbst wenn man sich über die gesamte Urüberlieferung hinwegsetzt, kann man doch den mächtigen Gesamteindruck nicht beseitigen, der in den Selbstzeugnissen Jesu liegt. Um dieses Gesamteindruckes willen müsste, wenn Dokumente für das Ariertum seines Blutes vorlägen, gesagt werden, dass die religiöse Kultur des Judentums das spezifisch Nichtsemitische bei ihm zurückgedrängt hätte. Aber wir haben für die Vermutung der arischen Abstammung Jesu keine Dokumente und auch sonst keine überzeugenden Gründe. Die Persönlichkeit Jesu verrät an wichtigen Punkten die eigenste Eigenart des echten, durch den Hass der Jahrtausende noch nicht geknickten jüdischen Wesens. Sein ganzes Ich ist konzentriert auf die Religion, und es ist die Frömmigkeit des Judentums, mit der er innigst verwachsen war und verwachsen blieb. Nichts ist verkehrter, als die populäre Vorstellung, die auch die wissenschaftliche Diskussion oft noch belastet, als sei Jesus aufgetreten, um eine neue Religion zu stiften, wie denn überhaupt bei ihm der an der Nichtreligion oder an der Gesetzesreligion orientierte Begriff „Religionsstifter" das Beste verhüllt. Dass ein Neues kommt, ist ja seine Hoffnung und Botschaft gewesen, aber dieses Neue ist nicht die neue Religion, sondern die neue Epoche, die neue Welt, die Erfüllung des Alten, das Reich Gottes. Neue, bis dahin nicht betretene

Wege für den Verkehr mit Gott hat er nicht zeigen wollen: überall weist er auf das Alte, knüpft er mit Bewusstsein an die alte Offenbarung in der heiligen Schrift an, hauptsächlich an die Propheten, mit besonderer Feierlichkeit aber an die Uroffenbarung des Anfangs, die noch vor dem Gesetze liegt. Und seine Stellung zum Gesetze, die wieder jene grossartige Polarität seines Innenlebens zeigt, widerspricht dem durchaus nicht. Zwei Mächte hatten auch um den innerhalb der jüdischen Frömmigkeit werdenden Jesus geworben, die mehr gesetzliche und die mehr prophetische Religion. Zweifellos hat die letztere die entscheidende Bewegung seines Innenlebens hervorgerufen: in allen Fällen des Konfliktes zwischen Barmherzigkeit und Satzung hat er ohne Bedenken den Geist der Sittlichkeit souverän sein lassen über den Buchstaben der Gesetzlichkeit, wie er auch die Sittengebote des Gesetzes ethisch verfeinert und vertieft. Aber er hat — und das ist gerade das Grosse seines Konfliktes, der nicht ein selbst ertrotztes Martyrium, sondern ein hingenommener Kelch ist — er hat den Konflikt nicht gesucht. Der Konflikt hat sich ihm aufgedrängt. In der Regel hat er die Satzungen der Väter als frommen Brauch erfüllt, und wo es not tat, fand er geradezu ergreifende Worte der Pietät gegen das Gesetz. Ja das Gesetz ist es, in dem er die Quintessenz der ganzen heiligen Schrift entdeckt, die Gottes- und Nächstenliebe.

Wenn man fragt, worin denn nun eigentlich seine religionsgeschichtliche Originalität beruhe, so ist jede Antwort, die eine Aufzählung einzelner „neuer" Lehren ist, abzulehnen. Gewiss lassen sich neue Lehren im Evangelium feststellen, in nicht geringer Zahl, auch viele Ueberbietungen, Konzentrationen, Vereinfachungen, Vertiefungen des Alten. Aber mit alledem bleibt man bloss an der Peripherie. Die Originalität Jesu besteht tatsächlich in der geschlossenen Eigenart seines Innenlebens, wie es sich in seinen Worten und „Lehren" widerspiegelt. Das Neue, das Epoche Machende ist er selbst. Die Religionswende ist letztlich die Wirkung seiner religiösen Persönlichkeit, die nicht eine Summierung von tausend einzelnen Lehren, kein System ist, sondern ein Kraftzentrum der Frömmigkeit. Nicht, dass man unter den Perlen der Schnur zwölf oder zwanzig Stück von noch nie dagewesener Grösse findet, sondern dass in den Schatzgewölben der Menschheitsreligionen dieser und gerade dieser eine

Diamant seine innere Glut und Reinheit ausstrahlen lässt, das ist das Besondere. Und das Wundervolle für das feinere Auge ist dies, dass dieser Besonderheit jedes Gekünstelte, ja jeder Schein des Gemachten fehlt: die Echtheit braucht ihr nicht attestiert zu werden.

VI.

Es gehört mit zu den Kennzeichen der naiven Treue unserer Ueberlieferung, dass sie uns an der Stelle, wo sich das Leben und Weben echter Frömmigkeit am deutlichsten offenbart und zugleich am scheusten verhüllt, nicht ohne hinreichende Kenntnis lässt. Ohne den Vorhang niederzureissen, gestatten uns die alten Erzähler doch den Eintritt in das Allerheiligste Jesu.

Als sei es etwas Alltäglich-Selbstverständliches, jedenfalls nichts Charakteristisches (weil Hunderttausende dieselben Gesten mit Händen, Knieen und Lippen nachmachen), haben die Forscher das Gebetsleben Jesu zwar nicht ignoriert, aber fast alle in den Hintergrund gestellt. Es gibt über dieses — wenn wir uns auf dem Boden der Religionsgeschichte. befinden — zentrale Thema nicht den hundertsten Teil der wissenschaftlichen Literatur, die über bestimmte Einzelheiten aus dem religiösen Begriffsschatze Jesu vorliegt. Und doch ist Religion überall da, wo sie in Menschen lebendig ist, Gebet, und es gibt für den Erforscher der Religion und der Religionen keine lehrreicheren Quellen, als die Gebete und die Zeugnisse über das Gebet. Sie charakterisieren eine Religion, eine religiöse Schicht, einen Frommen besser als Mythologie, Legende, Dogma, Moral oder Theosophie. Es ist z. B. einer der empfindlichsten Mängel in der Ueberlieferung der griechischen Religionsgeschichte, dass sie uns verhältnismässig so wenige Gebete erhalten hat. Man könnte Religionsgeschichte schreiben als Geschichte des Betens. Darum glauben wir der Seele Jesu am nächsten zu kommen, wenn wir ihre betenden Atemzüge belauschen dürfen. Die Forschung über den Begriff „Menschensohn" in allen Ehren! Wer aber das Beten Jesu ignoriert oder bloss in einer Anmerkung abmacht, der bleibt vor dem Vorhang stehen, anstatt das Sanctissimum zu betreten. Und so sei, was die Bücher in den Winkel gestellt haben, von der Skizze ins hellste Licht gerückt.*)

*) Im folgenden ist ein Aufsatz des Verfassers in der Christl. Welt XIII (1899) Sp. 701 ff. stark benutzt.

Jesus hat ein reiches Gebetsleben gehabt. Der Sohn Israels war aufgewachsen in der Lebensluft des Psalters, des Bekenntnisses „Höre Israel" und jener tief empfundenen, weihevollen Bitten und Dankesworte, die in den älteren Zeilen des Achtzehngebetes erhalten sind. Kein Stück Brot wurde gebrochen, keine Weintraube genossen ohne Danksagung. Dass damals allgemein das Gebet im Judentum zur blossen Leistung der Lippen herabgesunken sei, kann nur von jenen Advokaten des Christentums behauptet werden, die den Herrn zu ehren glauben, indem sie seine Heimat verunehren. Es hat trotz aller Veräusserlichung der Gebetspraxis und trotz aller Gebetskasuistik der Theologen zur Zeit Jesu so wenig an andächtigen Betern gefehlt, wie in den Tagen der Reformation unter den Katholiken. Neben dem betenden Pharisäer steht der betende Zöllner: Jesus selbst hat diese beiden Typen festgehalten. Er ist, das bedarf keines Nachweises, das Kind eines betenden Hauses und eines betenden Volkes. Und so übt er pietätsvoll die Sitte des Tischgebets, ja er lebt so sehr im Psalter, dass er in Psalmworten zu seinem Gott schreit, als die Todesnot das eigne Wort ersterben lässt; er hat, was am Anfange des „Höre Israel" steht, als das erste und wichtigste Gebot bezeichnet, wie er auch die im „Höre Israel" vorgeschriebenen symbolischen Zeichen am Obergewand getragen hat.

Aber er hat nicht nur aus Pietät gebetet; er redete mit seinem Gott nicht nur in den alten teuern Formeln, die von den Müttern weitergegeben werden von Geschlecht zu Geschlecht und in festen Stunden ihre Gebetsgemeinde finden. Die Evangelien sind voll von Andeutungen eines selbständigen Gebetslebens Jesu:

Und früh morgens noch im Dunkeln stand er auf, ging hinaus und zog an einen einsamen Ort, und daselbst betete er.

Und er ging hin auf den Berg, um zu beten.

Es begab sich aber zu der Zeit, dass er hinausging auf den Berg, um zu beten, und er blieb über Nacht im Gebet zu Gott.

Und es begab sich, da er allein war und betete . . .

Er nahm zu sich Petrus, Jakobus und Johannes und ging auf den Berg, um zu beten.

Und es begab sich, dass er an einem Orte war und betete.

Wer diesen wundervollen knappen Sätzen nur eine Ahnung des Verständnisses entgegenbringt, der weiss: hier liegen die Wurzeln des innern Lebens Jesu. Natürlich sie liegen nicht sicht-

bar vor unsern Augen. Mit dem Worte an die Jünger: „Du aber, wenn du betest, gehe in dein Kämmerlein und schliesse die Türe zu und bete zu deinem Vater im Verborgenen" hat Jesus der Beter sein Selbst gezeichnet; durch dieses Wort hindurchblickend sehen wir ihn selbst an jenen einsamen, wüsten Stätten in der Nacht auf den Knieen liegen: er ist allein mit seinem Gott, und was er mit ihm geredet hat, das ist von keines Menschen Griffel festgehalten. Die Wurzeln der Zeder sind verborgen im heiligen Erdreich.

Und doch liegen einige der stärksten Wurzeln ein paar Spannen lang am Tage. Es ist von hoher Bedeutung, dass es eine Gebetsstunde war, in der Jesus nach seiner Taufe durch Johannes eine entscheidende Offenbarung empfing. Dass im übrigen nur ganz wenige Gebete Jesu uns überliefert sind, liegt im Wesen seines Betens begründet und spricht für die Zuverlässigkeit der Ueberlieferung. Auch dass diese überlieferten Gebete Jesu ausserordentlich kurz sind, ist eine Gewähr ihrer Echtheit. Es können nur wenige, ganz vereinzelte Fälle gewesen sein, in denen die Jünger den Beter Jesus haben belauschen dürfen. Aber was sich ihnen in solchen Augenblicken eingeprägt hat, das haben sie der Vergessenheit entrissen. Ja als die Worte Jesu für griechische Jünger übersetzt wurden, hat man bei seinen Gebeten da und dort sogar den ursprünglichsten semitischen Wortlaut den Griechen nicht vorenthalten, und das Abba des Beters Jesus scholl bis nach Galatien und Rom und steht heute in den Bibeln aller Sprachen.

Den Inhalt eines seiner Gebete hat Jesus selbst einmal angedeutet: „Simon, Simon, siehe, der Satanas hat sich ausgebeten euch zu sichten wie den Weizen. Ich aber habe für dich gebeten, dass dein Glaube nicht aufhöre." Da ist das Gebet Jesu Fürbitte, Fürbitte für seinen Jünger, für eine unsterbliche Menschenseele, die errettet werden muss vor den listigen Anläufen des Satanas. Jesus kennt seine Jünger: ein Bekenner und ein Satanas kann Petrus sein, und wehe ihm, wenn der Versucher seine Hand nach dem Jüngerkreise ausstreckt! Dieselbe Erfahrung, die den Meister dereinst zu Petrus hatte sprechen lassen: „Gehe hinter mich, Satanas, denn du sinnest nicht das Göttliche, sondern das Menschliche" lässt ihn jetzt für den Jünger bitten. Auge in Auge mit Petrus heilige Entrüstung

und flammende Drohworte, Auge in Auge mit dem Vater fürbittendes Erbarmen!

Noch tiefer führen uns die Gebete, deren Wortlaut überliefert ist, namentlich zwei Gebete, die man als die beiden äussersten Pole der Gebetsstimmung Jesu bezeichnen darf, das Preisgebet und das Gebet von Gethsemane.

Das Preisgebet ist von Matthäus und Lukas aufbewahrt; Lukas gibt auch die eigenartige Situation an, durch die es veranlasst ist. Es kam von den Lippen des Meisters, als die von ihm ausgesandten Jünger frohlockend zurückkehrten und von ihren Siegen über die Dämonen jubelten. Da sprach Jesus zu ihnen: „. . . Nicht darüber freuet euch, dass euch die Geister untertan sind; sondern freuet euch, dass eure Namen im Himmel eingetragen sind." In dieser Stunde, fährt Lukas fort, jauchzte er auf im Geiste und sprach: „Ich preise Dich, Vater, Herr Himmels und der Erde, dass Du solches verborgen hast den Weisen und Klugen und hast es den Unmündigen geoffenbart. Ja, Vater, denn also war es wohlgefällig vor Dir."

Die Tatsache, dass Lukas die Situation des Preisgebets aufbewahrt hat, gehört zu den vielen Perlen seiner Ueberlieferung von Jesus. Erst hierdurch wird uns dieses Gebet recht verständlich. Es ist ein Jubelruf, ein Aufjauchzen, ein Frohlocken. Jesus steht auf einem Tabor seines innern Lebens: seinen Jüngern, diesen Unmündigen und Verachteten, diesen Kleinen und Ungelehrten, ist so Grosses, so unsagbar Gewaltiges verliehen! Kein Verstand der Weisen und Klugen besitzt, was sie besitzen, was ihnen geoffenbart ist. Selig sind sie, diese geistlich Armen, denn ihrer ist das Himmelreich. Aber das ist nicht sein Triumph, das hat der Vater getan; ja des Vaters Wohlgefallen ist es gewesen. Der Herr des Himmels und der Erde hat sich herabgelassen zu den Unmündigen. Das ist die Gewissheit, die die Brust Jesu durchströmt und ihm den Jubelruf auf die Lippen legt. Der Sohn steht vor dem Vater, der Demütige vor dem Herrn, unaussprechlicher Freude voll, die ganze Seele ein Dankopfer dem lebendigen Gott.

Das Gebet von Gethsemane führt uns von dieser Höhe hinab in die dunkelsten Tiefen. Markus hat es wohl am treusten überliefert: „Abba (mein Vater), alles ist Dir möglich. Lass diesen Kelch an mir vorüber. Doch nicht was ich will,

sondern was Du willst." Dreimal hat Jesus so gebetet; in welcher innern Verfassung, hat er den Jüngern selbst gesagt: „Tief betrübt ist meine Seele, bis zum Tode." Markus erzählt entsprechend, Jesus habe begonnen zu zittern und zu zagen. Lukas berichtet, sein Schweiss sei gewesen wie Blutstropfen, und ein altchristlicher Passionsschriftsteller, der Verfasser der Hebräerepistel, ist tief ergriffen von dem lauten Aufschreien und den Tränen des Beters. Jesus sieht sich in den Händen seiner Todfeinde, er ahnt sein Martyrium, er schaut das Furchtbarste: da erbebt seine Seele, in echter, von stoischer Unnatur nicht vergewaltigter Empfindung. Mit dem ganzen Todesgrauen des gesunden Menschen sinkt er in die Knie vor dem Vater, und ein Hilferuf steigt empor, einmal, und noch einmal und ein drittes Mal, so inbrünstig und zugleich so demütig, wie ihn die Götter des Oedipus und der Gott Hiobs nicht vernommen haben, zugleich ein Ringen und ein Sichfügen. Keine Spur von Gebetstrotz oder Gebetsegoismus! Das Ich wird unter das Du gestellt: „Doch nicht was ich will, sondern was Du willst."

Von kaum zu ermessender Wichtigkeit sind die drei Gebetsworte des Gekreuzigten auf Golgatha, eine Fürbitte, ein Notschrei und ein Seufzer des Vollendeten.

Während der Kreuzigung oder bald nach ihrem Vollzug hat Jesus gebetet: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun." Diese Tat der Fürbitte zeigt, dass Jesu Gebot der Feindesliebe und der Fürbitte für die Feinde zu den Worten gehört, die von seiner Persönlichkeit nicht losgelöst werden können, ohne dass man ihnen das Beste nimmt. Es ist unkritisch, an der Echtheit dieses Gebetes am Kreuze deshalb zu zweifeln, weil es Jesu als Illustration zu jenem Gebot in den Mund gelegt sein könnte. Als wäre es ein Kinderspiel, ein solches Gebot auszusprechen, und als könnte Jesus das Gebot der Fürbitte für die Feinde aussprechen, ohne selbst die Fürbitte zu üben. Die Fürbitte am Kreuz ist nur ein Fall unter vielen; wir dürfen vermuten, dass Jesus in seinen nächtlichen Gebeten sich nicht selten mit denen beschäftigt hat, denen die prophetische Entrüstung des Tages gegolten hatte. Das Gebot ist nicht die Voraussetzung dieser Fürbitten, sondern ihre Frucht. An der guten Ueberlieferung des Lukas zu zweifeln liegt kein

zureichender Grund vor. Welche Tiefblicke in die Seele Jesu gestattet uns dieses Gebet für die Mörder! Was traut der gekreuzigte Sohn Israels seinem Gott zu! Wo ist der Gott der Rachepsalmen? Wo ist der Gott der makkabäischen Märtyrer, deren Kraft beides war, der Glaube und der Hass?

Noch weniger kann der erschütternde Notschrei des Gekreuzigten in seiner Echtheit bezweifelt werden. Er passt so gar nicht zu einer dogmatisch irgendwie entfalteten Vorstellung von Jesus. Was sollte also der Grund gewesen sein, ihn Jesu in den Mund zu legen? Er passt nur an das wirkliche Kreuz. „Mit lauter Stimme" ist er von dem Sterbenden ausgestossen, und durch achtzehn Jahrhunderte klingt sein ursprünglichster aramäischer Wortlaut: „Eli, Eli, lema sebachthani?" das ist verdolmetscht: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?" — ein Wort, von Jesus nicht erfunden, und doch ganz sein Eigentum, erkauft mit seinem Herzblute. So hatte vor Zeiten eine Menschenseele aus tiefer Not nach dem lebendigen Gott gedürstet, im zweiundzwanzigsten Psalm, dem Liede, das dann die jüdische Gemeinde zur Zeit des Elends in feierlichem Fastengottesdienst zu beten pflegte. Jetzt legt sich dieses Erbwort auf die verschmachtenden Lippen Jesu. Unter die gewöhnlichen Gebetskategorieen kann es nicht gebracht werden; es ist nicht einmal Bitte, es ist das Seufzen eines Gemarterten, und doch ein Gebet, so echt, wie nur irgend ein andres. Dieses Gebet mit seiner ganzen elementaren Wucht wirkt mehr, als hundert behagliche Thesen wider die Vernünftigkeit des Betens. Dieses Gebet lehrt beten, und es lehrt jeden, dem der Glaube eine sichere, durch nichts beunruhigte Schulweisheit ist, dass der Verkehr mit Gott einen Kampf um Gott bedeutet, ein Ringen der Gottesnähe mit der Gottverlassenheit.

Jesus ist Sieger geblieben. Sein Siegesruf, wieder „mit lauter Stimme" ausgestossen, ist das Gebet: „Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist." Auch dieses Wort des Sterbenden ist ein altes Gebetswort; es stammt mit Ausnahme des ersten Wortes aus dem einunddreissigsten Psalm. Aber es ist wieder das persönlichste Eigentum des Beters am Kreuz: Jesus hat zu der Psalmzeile ein einziges Wörtchen hinzugefügt, jenes Wörtchen, das nur dann verstanden wird in seinem ganzen Reichtum, wenn es als Gebetswort begriffen ist, das Wörtchen

„Vater". Abba, mit diesen Laut auf den Lippen hat Jesus seinen Geist ausgehaucht. —

Wie von Angesicht zu Angesicht konnten wir den Beter in seinen eignen Gebeten sehen. In den Worten an die Jünger, die vom Beten handeln, sehen wir ihn noch einmal wie im Spiegel. Wir beobachteten schon, dass das Gebot der Fürbitte für die Feinde den Inhalt seiner eignen Fürbitte andeutete. Ebenso ist es wohl auch mit der Mahnung zum Gebet um Arbeiter für Gottes Ernte. Vor allem aber sehen wir den Beter Jesus im Vaterunser. Zwar es ist ein Gebet für die Jünger, aber Jesus hat auch hier sein Bestes gegeben, die reifen Früchte seiner eignen Gebetserfahrung. Es ist eine üble Auslegung, wenn man dem Gebete des Herrn den persönlichen Zusammenhang mit dem Herrn nimmt, wie es auch eine dogmatische Künstelei ist, zwischen den Worten „mein Vater" und „euer Vater" bei Jesus einen tiefen Graben zu ziehen. Das Vaterunser ist von Jesus nicht gegeben als erste Grundlage einer unpersönlichen Liturgie für einen neuen Kultus; vielmehr hat Jesus als Beter die Seinen durch dieses Paradigma beten gelehrt. Wir erhalten durch dieses Gebet einen Begriff von dem schlichten Ernst und der demütigen Kraft seines eignen Betens.

Auch wo Jesus Kritik übt an der Gebetspraxis der Scheinheiligen und der Heiden, eröffnet er Ausblicke auf die Art seines eignen Betens. An den Ecken der Strassen beten die Heuchler; er betet im Kämmerlein. Wortreiche Liturgieen plappern die Heiden und die Pharisäer; seine Gebete sind knapp, denn der Sohn betet zum Vater, und der Vater weiss, was sein Kind bedarf, ehe es bittet.

Dieser letzte Gedanke ist höchst eigenartig und höchst bedeutsam: Gott bedarf nicht unsrer Gebete. Das ist eine Warnung nicht vor dem Bittgebet, aber vor dem unkindlichen, trotzigen Bittgebet, vor dem Bittgebet, das als zwingender Zauber gedacht ist. Wie energisch Jesus das echte Bittgebet geübt hat, bedarf nicht eines langen Nachweises: aus den Geheimnissen seines eignen Bittens und Flehens heraus sind die wunderbaren Gleichnisse vom bittenden Freunde, vom bittenden Kinde und von der bittenden Witwe gesprochen worden.

Durch keinen Schatten doktrinärer Reflexion ist die Un-

befangenheit seines Bittens gestört worden. Berge versetzender Glaube hat ihn bitten lassen; darum kann er bezeugen: „Habet Glauben an Gott. Wahrlich ich sage euch, wer zu diesem Berge spräche: Hebe dich und wirf dich ins Meer, und zweifelte nicht in seinem Herzen, sondern glaubte, dass geschehen werde, was er sagt, dem wird es werden. Darum sage ich euch, alles, worum ihr betet und bittet, glaubt nur, dass ihr es empfangen werdet, so wird es euch werden." Das ist eines der echtesten Worte Jesu; es bezeugt in grossartiger Paradoxie die über alles Verstehen wirksame Macht des Gebets. Ebenso das verwandte Wort: „Wenn ihr Glauben habt (auch nur so gering) wie ein Senfkorn, dann dürft ihr zu diesem Maulbeerfeigenbaum sprechen: Entwurzele dich und verpflanze dich ins Meer, und er wird euch gehorchen." Man darf da nichts abschwächen, wenn auch die Paradoxie in der Form des Wortes nicht plump materialisiert werden darf. Der gläubige Beter hat Wunderkräfte, das will Jesus sagen, und dass er damit nichts andres behauptet, als sein eignes Gebetserlebnis, lässt sich aus der offenbar vorzüglich überlieferten Erzählung von der Heilung des Taubstummen vermuten: dem machtvollen Hephatha geht ein Blick gen Himmel und ein Gebetsseufzer voraus. —

Im Gebet verkehrt Jesus mit seinem Gott. Der Sohn spricht mit dem Vater. Sein Beten kann beides sein, ein stilles Flehen oder ein heisses Ringen, ein Jubelruf oder ein Notschrei. Bald ist der Himmel offen über dem Beter, bald scheint sich finsteres Gewölk zwischen den Sohn und den Vater zu drängen. Aber der Vater erhört jedes Gebet, denn der Beter will mit all seinem Ringen nichts ertrotzen. Des Vaters Wille soll geschehen. Und wenn der Beter auch mit seinem gläubigen Gebete alles erreichen könnte, er bittet in der Passion deshalb doch nicht um die zwölf Legionen Engel. Er bittet zwar um ein Vorübergehen des Kelches, aber er annulliert diese Bitte: „Nicht was ich will, sondern was Du willst!" Das eigne Selbst tritt zurück in den Bitten: für Gottes Ernte und für Gottes Reich betet Jesus, für den gefährdeten Jünger, für den taubstummen geringen Bruder. Und die Begnadigung der Unmündigen lässt ihn aufjauchzen in frohlockenden Dankesworten. Eine heilige Sache ist ihm das Beten, so heilig, dass die Welt nicht Zeugin sein darf, und

so ernst, dass jedes Zuviel vom Uebel ist. Etwas Selbstverständliches ist das Gebet, und doch keine für Gott notwendige Leistung; etwas wunderbar Gewaltiges, und doch kein Zauber.

VII.

Die für die Religionsgeschichte (und für die christliche Religion) zentrale Frage: Wie stand Jesus zu seinem Gott? ist zum guten Teil eins mit der Frage: Wie hat Jesus gebetet? „Vater" und „Herr", so hat jenes Preisgebet Jesu den Ewigen genannt. Das ist bei ihm mehr als eine bloss überlieferte Formel: es ist das kürzeste Bekenntnis seines Gotteserlebnisses. Alles, was uns von seinen Gottesgedanken überliefert ist, weist zurück auf dieses zwiefältige, aber im Zwiefältigen einheitliche Erleben.

Im Erleben des Vaters erfährt Jesus die Barmherzigkeit und Freundlichkeit, den ganzen Trost des lebendigen Gottes. Erfunden hat er den Vaternamen nicht: dass man Gott oder dass man einen Gott „Vater" nennt, ist im Gesamtgebiet der religiösen Mittelmeerkultur nichts Ungewöhnliches, im alttestamentlich-jüdischen wie im griechisch-römischen Altertum und auch anderwärts. Der Vatername ist eine alte Goldmünze. Aber wo trägt sie die Prägung, die Jesus ihr gab? Jesus hat das Mysterium der Gottessohnschaft so erlebt, dass er in einem Augenblicke überströmenden Dankgefühles bekennen konnte, alles sei ihm übergeben von seinem Vater, und niemand erkenne den Vater, als der Sohn, und wem es der Sohn enthüllen wolle, und niemand erkenne den Sohn, als der Vater. Die ganze Erkenntnis vom Wesen des Vaters hat er sich damit zugeschrieben, zugleich den Vollbesitz der Begnadigung des von Gott Erkannten. An der unbefangenen Wahrhaftigkeit dieses Anspruches könnte man zweifeln, wenn der Inhalt seiner Gotteserkenntnis etwas Kompliziertes wäre. Aber die grosse, die göttliche Einfachheit ihres Inhaltes ist das Siegel ihrer Echtheit. Es sind im Grunde zwei nahe verwandte Gewissheiten, die sich in seinen Bekenntnissen vom Vater widerspiegeln: Gott ist die fürsorgende Treue und er ist die vergebende Gnade. In der Form zum Teil ihren orientalischen Kulturhintergrund verratend und deshalb nicht in jeden anderen Kulturkreis mecha-

nisch-buchstäblich übertragbar (mechanisch-buchstäbliche Rezepte für den Einzelfall sind die Worte Jesu überhaupt nicht, sondern Wegweiser für die Gesinnung, oft in bewusster, lächelnder Paradoxie der kasuistischen Zuspitzung), bezeugen zahlreiche Trostworte die fürsorgende, bis ins kleinste zuverlässige Liebe Gottes gegen alle seine Geschöpfe, von den Anemonen des Feldes und dem Sperling und Raben bis hin zu den Menschen, Guten und Bösen. Die Gewissheit, dass auch die Ungerechten und Bösen teilhaben an Gottes Sonne und Gottes Regen, zeigt bereits den Uebergang zu der anderen Gewissheit, dass der Vater die sündenvergebende Gnade ist. Zu den armseligsten Theologenfündlein ist die Behauptung zu legen, Jesus habe die Sündenvergebung da, wo er sie verkündete, im Geheimen abhängig gemacht von seinem eigenen künftigen Tode. Nein, er hat (nicht der gesamten verkommenen Menschheit bedingungslos, aber) bestimmten Menschen, deren innere Verfassung er kannte, ohne Feilschen und Markten die volle Amnestie des Vaters verkündigt: „Deine Sünden sind dir vergeben!" Und er hat allen an den ewig klassischen Typen des an die Brust schlagenden Zöllners und des verlorenen Sohnes gezeigt, was das menschliche und was das göttliche Teil an der Sündenvergebung ist: Barmherzigkeit hier, Bussfertigkeit dort.

Nirgends ist dabei die Barmherzigkeit Gottes schwächlich oder gar sittlich indifferent. Wie Paulus es später formuliert hat, so ist es auch in der Verkündigung Jesu: „Die Güte Gottes treibt dich zur Gesinnungsänderung." Einen tiefen Eindruck hat Jesus von der ethischen Erhabenheit seines Gottes. Als den Herrn hat er den Vater erlebt. Auch „Herr" ist ein uraltsemitischer Gottesname, der zur Zeit Jesu bereits auch in die westlichen Kulte hinübergewandert ist. Für Jesus aber mehr als ein Name, durchschauert uns dieses Wort aus seinem Munde mit einer Ahnung des Ungeheueren, Majestätischen, Unendlichen, Ewigen. In Heiligkeit und Gerechtigkeit waltet er, der allein Gute, ein Richter und Vernichter des Bösen. Die grösste Sünde begeht, wer ihn lästert. So entsetzlich erscheint Jesu diese Sünde wider den heiligen Geist, dass er sie für unvergebbar erklärt hat.

Beide Stimmungen der Gottesgewissheit spiegeln sich in der inneren Verfassung des Frommen wieder. Vor dem Vater

steht er als der Sohn, mit Liebe, Vertrauen, Jubel; vor dem Herrn beugt er sich als der demütige Sklave: Dein Wille geschehe! Ja Furcht hat Jesus verlangt, Furcht vor dem, der imstande ist, Seele und Leib zu verderben in der Hölle.

Nur aus dem Gotteserleben Jesu mit seiner Vereinigung von Ernst und Milde verstehen wir auch die Stellung, die er zur Sünde einnahm. Auch hier steht er nicht auf einer rasch fertigen Formel, wir sehen vielmehr Kontraste, die sich, zu Doktrinen erstarrt, paralysieren würden, die aber als die treibenden Mächte eines persönlichen Lebens der Gestalt Jesu den über die Schranke einer bloss nationalen Hoffnung weit hinausweisenden Erlöserzug für immer aufgeprägt haben. Ein Kenner der menschlichen Sünde bis in ihre intimsten Regungen und feinsten Verästelungen, zeigt Jesus in ihrer Beurteilung einen grandiosen Ernst. Der Reflex seines Erlebnisses Gottes als des heiligen, allein guten, majestätischen Herrn! Wo der Selbstgerechte stolzen Mundes sich rühmt, Gutes getan und Böses unterlassen zu haben, da deckt Jesus schonungslos die Flecken der Gesinnung auf: der lüsterne Gedanke, der scheele Blick, die hoffärtige Gebärde, das scheltende Wort bringen uns in dieselbe Schuld, wie die vom Brudermord blutige Hand. Den Begriff „Schuld" legt Jesus mit Zentnerlast auf unser Gewissen. Dass wir von unserer Schuld loskommen und nicht in neue Schuld hineingeraten, ist ihm ebenso wichtig wie die Sicherung des täglichen Brotes. Andere Dinge haben wir für uns kaum zu erbitten. Der ernste Richter der Sünde zeigt aber in der Behandlung des Sünders eine wahrhaft göttliche Milde. Der Reflex des Vertrauens Jesu auf die Barmherzigkeit des Vaters! Als Fehltritt, als Unwissenheit kann er ansehen, was der Sünder begangen hat. Wo Verurteilung rechtens wäre, da kann er Vergebung verkündigen, und mit seiner ganzen reinen Persönlichkeit stellt er sich schützend vor die von der Heuchelei satter Scheinheiligkeit verlästerten Sünder und Sünderinnen. Kaum eine Sache hat ihn so entrüstet, wie die Lieblosigkeit gegen die Gefallenen, und kaum eine Sache hat ihn so jubeln lassen, wie die Bekehrung eines einzigen Sünders: der Himmel kommt darüber in frohe Bewegung. Dass der Sünder sich bekehren kann, ist ihm ebenso sicher, wie die Gewissheit, dass der Sünder sich bekehren muss. Das Problem der Willensfreiheit ist ihm fremd;

kein doktrinärer Zweifel nagt an seinem kraftvollen ethischen Optimismus.

VIII.

Wie in der Seele, von deren ernsten und barmherzigen Kräften wir erzählt haben, die Gewissheit entstanden ist, die ihn in die Oeffentlichkeit drängte und zum Martyrium führte, wird uns ewig verborgen bleiben. In Keuschheit und Weisheit hat uns die Geschichte die Geburtsstunden des Ichbewusstseins Jesu ein Geheimnis sein lassen. Bloss wodurch die prophetische Energie seines Innenlebens schliesslich ausgelöst worden ist, war uns erkennbar: in Johannes dem Täufer hat der unbekannte Zimmermann aus Galiläa den Gottesherold gesehen, der ihn hinausrief in die Zeit. Und bei der Taufe durch Johannes hat Jesus wohl zum ersten Male die volle Gewissheit seiner Sendung und Salbung erlebt; im Gebet hört er ein altvertrautes Psalmwort als Stimme vom Himmel: „Du bist mein geliebter Sohn, heute habe ich dich gezeugt.“ Die messianische Gewissheit Jesu — sie ist sein Ichbewusstsein — dürfen wir uns nicht als eine dogmatische, eine ergrübelte Ueberzeugung vorstellen, die, etwa als das Ergebnis der Reflexion oder des exegetischen Studiums, von einem bestimmten Augenblicke seines Lebens an sein fester ruhiger Besitz gewesen wäre. Sie ist vielmehr nach allem, was wir den Quellen noch entnehmen können, eine prophetische, eine geschenkte Gewissheit, die als solche ihre Gezeiten hat. Sie ist eine Gewissheit, die dämmert und wieder verschwindet, die in grossen Offenbarungsstunden mit himmlischer Klarheit aufleuchtet, vor der er dann aber selbst wieder zurückbebt in Demut und Einfalt. Den Vertrauten verschweigt er sie nicht, aber kaum dass sie ausgesprochen ist, möchte er sie rasch wieder verhüllen. Wenn Menschen von ihr schweigen, so müssen die Steine von ihr zeugen. Wie eine Last zwingt sie ihn nieder zum Gebetskampfe, und als Gotteskraft hebt sie ihn empor über die Versuchungen des Satanas. Mehr und mehr treibt sie ihn in den Konflikt, und am Ende ist er für sie in den Tod gegangen.

Einzelne jener Offenbarungsstunden hat die Ueberlieferung uns festgehalten. Am anschaulichsten ist ausser jener

Gebetsstunde bei der Taufe eine Szene in der heimatlichen Synagoge von Nazareth: Jesus rollt am Sabbat im Gottesdienste das Buch des Propheten Jesaia auf, und wie von ungefähr haftet sein Auge auf dem Wort: „Der Geist des Herrn ist über mir, dieweil er mich gesalbt hat, Armen eine Frohbotschaft zu bringen, und gesandt, Gefangenen Freiheit zu verkünden und Blinden das Gesicht, Verwundete frei zu lassen, zu verkünden des Herrn angenehmes Jahr." Gewiss, dass hiermit seine eigne Salbung und Sendung beschrieben ist, ruft er der Gemeinde zu: „Heute ist diese Schrift vor eueren Ohren erfüllt!" Dieses Jesaiawort, das auch in der Antwort auf die Johannesfrage aus dem Kerker bedeutsam anklingt, zeigt deutlich, wie Jesus den Messias, wie er seine eigene Salbung und Sendung aufgefasst hat. Nicht der streitbare Befreierkönig der Volkserwartung ist ihm der Gesalbte des Herrn; das vor ihm auftauchende Bild der Königreiche der Erde war ihm satanische Versuchung. Wir sehen die prophetischen Züge des grossen barmherzigen Heilands der Armen, Kranken, Gemiedenen, Gefangenen, Verlorenen, anderwärts namentlich die Züge des Erlösers der Sünder. Selbst da, wo er in göttlicher Glorie auf den Wolken des Himmels zum Gericht erscheint, sucht er sich unter den Menschen nicht Thronwächter, Staatsschreiber und Feldhauptleute aus, sondern er fragt nach denen, die den Hungrigen gespeist, den Dürstenden getränkt, den Landfremden beherbergt, den Nackten gekleidet und sich um die Kranken und Gefangenen bekümmert haben.

Man hat es bestritten, dass Jesus messianisches Bewusstsein gehabt habe. In ihrer Tragweite für die christliche Frömmigkeit sind diese Bestreitungen von einer hauptsächlich auf die Kundgebungen der theologischen Fakultäten angewiesenen Aengstlichkeit bedeutend überschätzt worden; wäre der Messiasgedanke aus dem Bewusstsein Jesu zu streichen, so würde die Heilandsgestalt bloss um einen Zug ärmer werden, der für jüdisches oder judenchristliches Empfinden eigenartigen Wert besitzt. Wichtiger sind diese Bestreitungen innerhalb der historischen Diskussion. Aber sie bedeuten tatsächlich wohl kaum einen Fortschritt der Erkenntnis. Sie sind nur möglich, wenn man die Quellen vergewaltigt.

Dass recht viele Worte Jesu rein prophetisch sind, ist ja

sicher, auch dass seine Botschaft vom nahenden Reiche Gottes, die er von den Lippen des Propheten Johannes genommen hat, allenfalls als Prophetie verständlich ist. Es ist auch durchaus zuzugeben, dass Jesus religionsgeschichtlich bloss in seinem engen Kontakt mit den Propheten begriffen werden kann. Aber deshalb hat der Prophet Jesus doch nicht etwa bloss der Prophet nach den Propheten sein wollen. Zu seinem „hier ist mehr denn Jona" kommt die Gewissheit, dass er auch von dem Täufer durch ein Neues getrennt ist. Mit Johannes schliesst Jesus das Alte, die Epoche des Gesetzes und der Propheten, endgültig ab; mit Jesu Sendung beginnt das Neue, jenes angenehme Jahr des Herrn, die Ernte Gottes, die messianische Zeit. Diese Abgrenzung von Johannes und den Alten ist um so bedeutsamer, als Jesus ja den Täufer sonst ungewöhnlich hoch gestellt hat. Zu dieser Abgrenzung der Epochen kommen Zeugnisse einer weit über das bloss prophetische Sendungsbewusstsein hinausweisenden wahrhaft grandiosen Ichgewissheit, bei Jesus nicht wucherndes Phrasen- und Floskelnwerk, sondern Bekenntnisse der in einer sonst schlichten Persönlichkeit wurzelnden Ueberzeugung, die er vor den Machthabern vertreten und für die er sein Blut vergossen hat. Auch die Menschensohnworte sind messianische Kundgebungen. Im Gedanken an ein messianisch gedeutetes Danielwort hat Jesus den Messias „Menschensohn" genannt, und in den meisten Menschensohnworten spricht Jesus offenbar von sich selbst.

Konzentriert ist die messianische Verkündigung Jesu in der Frohbotschaft: das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen. Diese Kunde ist bloss ein anderer Ausdruck dafür, dass der Messias nahe ist und mit ihm das Gericht, die Erlösung, die neue Weltzeit.

Ein seinem Volk altvertrautes teures Wort hat Jesus mit seiner Botschaft von dem Königreiche (oder der Königsherrschaft) Gottes in den Mittelpunkt gestellt. Die historische Voraussetzung ist die alttestamentlich-jüdische Gewissheit von der Königsherrschaft Jahves, die in der Gegenwart zwar immer vorhanden ist, aber in der Zukunft immer mehr zur Geltung kommt, zuletzt sich verkörpernd in einen nationalen religiös-politischen Gottesstaat auf Erden. Es ist anzunehmen, dass diese Hoffnung bald materialistischer, bald geistiger gestimmt war. In

diese Hoffnung des Volkes fuhr wie ein Blitz die Botschaft des Täufers und Jesu, das Reich sei nahe.

Die beiden in den Evangelien gebrauchten Wörter „Gottesreich“ und „Himmelreich“ sind sachlich nicht verschieden. „Himmel“ ist ein anderer Ausdruck für „Gott“, wie in dem Schuldbekenntnis des verlorenen Sohnes. Die in der deutschen Christenheit durch das Wort „Himmelreich“ weitverbreitete Auffassung, als handele es sich um ein Reich „im“ Himmel, d. h. um das Jenseits, ist im Urtext nicht begründet. „Himmelreich“, „Gottesreich“ heisst das Reich, weil es vom Himmel her, von Gott her kommt und zwar in das Diesseits. Jede ernsthafte Selbstbesinnung auf das Urevangelium muss diese Tatsache anerkennen. Die Beantwortung der Frage, wie Jesus das Reich gedacht habe, ist auch abgesehen von der eben berührten Verlegung des Begriffs in das Jenseitige, oft durch dogmatische Gesichtspunkte erschwert worden. Man hat insbesondere einen gleichmässig festen „Begriff“ gesucht, der zur Not in ein modernes Lehrgebäude hineinpasst, anstatt die Reichshoffnung Jesu als eine lebendige, der verschiedenartigsten Stimmungen fähige Gewissheit seines Glaubens zu würdigen. Wenn das Reich bei Jesus bald als etwas so Gewaltiges erscheint, dass von seinen Mysterien gesprochen werden kann, bald als etwas so Schlichtes, dass es Kinderbesitz und Armenerbteil ist, so liegt schon hierin die Mahnung, das Lebendige nicht zu versteinern. Auch die Reichshoffnung Jesu hat ihre deutliche Polarität: hier ein mit der jüdischen Frömmigkeit verwandter, dort ein über sie hinausweisender Inhalt.

Ganz in der Stimmung der väterlichen Hoffnungen schaut Jesus das Reich als eine nach dem Ablauf der im raschen Verfall begriffenen jetzigen Weltperiode durch Gott eintretende Neuordnung der Dinge auf Erden. Nicht „von“ dieser Welt ist das Reich, das heisst es stammt nicht aus der gegenwärtigen sündigen schlimmen Weltperiode, sondern aus Gott, aber es kommt auf diese Erde. Jesus hat in kühnem, männlichen Vertrauen auf seinen Gott die Erde nicht dem ewigen Elend preisgegeben, sondern eine erneute Erde geschaut, auf der Gott über erlöste, geheiligte, gute Menschen herrscht. Das ist der Grund, weshalb die unerlässliche Vorbedingung für die Teilnahme an diesem Reich die Aenderung der Gesinnung ist. Mit

dieser ethischen Stählung des Reichsgedankens erhebt sich Jesus weit über die landläufige Erwartung, wie sich denn auch bei ihm der Begriff „Reich“ da und dort dem Begriff „ewiges Leben“ annähert.

Wie für die väterliche Frömmigkeit, so ist auch für Jesus das Reich der Gegenstand seines Hoffens: das Reich kommt, das Reich ist nahe. Aber es ist nicht bloss zukünftig; Jesus hat Augenblicke gehabt, in denen er, vor dem grünenden Saatfelde stehend, den Tag der Ernte bereits angebrochen sah. Darin liegt, dass seine Reichshoffnung, obwohl sie nicht das Programm eines klug rechnenden Parteiführers, sondern prophetische Zuversicht ist, doch nichts phantastisch Aufgeregtes hat: plumpe Merkmale für den Beginn des Reiches gibt es nicht; wie die Saat wächst, unvermerkt, allmählich, klein beginnend, so kommt das Reich, senfkorn- und sauerteigartig.

Wie sein Volk erhofft Jesus das Reich als einen Lohn für die Frommen. Insonderheit hat er mit dem Reich den grossen Ausgleich erwartet, der den Armen, Gedrückten, Verfolgten, Demütigen alles das bringt, was ihnen bis dahin vorenthalten war. Aber der volkstümlich-juristische Lohnbegriff vertieft sich bei ihm zu dem prachtvollen Gedanken des Gnadenlohns. Verdient und doch nicht verdienbar ist das Reich. Trost ist die Botschaft vom Reich, aber doch auch ernste Mahnung. Wer nur die Schalmeien des Friedens aus ihr heraushört, wird bis ins Mark erschüttert durch die Posaunenstösse von dem Tag des Zornes mit seiner furchtbaren Scheidung der Bösen von den Guten.

Erbteil Israels ist das Reich; diese volkstümliche Hoffnung ist auch der Ausgangspunkt für Jesus. Aber die nationale Schranke ist von ihm unter den unerwartet grossartigen Erfahrungen von heidnischer Glaubenszuversicht durchbrochen worden: er schaut das Reich als ein menschheitliches.

Besonders an diesem letzten Punkte kann man die eigenartig lebendige Bewegtheit der Reichshoffnung Jesu aus den Erfahrungen seines Lebens psychologisch begreifen, ohne zu dem doktrinären Hilfsgedanken einer Entwicklung des Begriffs von einer Stufe zur anderen oder gar zur Annahme der Unechtheit bestimmter Reichsworte greifen zu müssen. Die Reichshoffnung Jesu, letztlich nichts anderes, als auch der Reflex

seines zwiefältigen Gotteserlebnisses, ist nirgends eine Kreislinie mit einem einzigen Zentrum, sondern überall eine Ellipse mit zwei Brennpunkten. Darin liegt auch die Erklärung ihrer wunderbaren Elastizität in der Geschichte ihrer Wirkungen auf die Folgezeit, die Erklärung ihrer bleibenden Anpassungsfähigkeit auch an ein von der antiken Kosmologie sich immer weiter entfernendes Weltbild. Wie das innere Leben Jesu überhaupt von dem gesamten Erbe der Vergangenheit der kostbarste Besitz des Christentums, der religiösen Menschheit ist, so wird insbesondere dies eine Stück seines inneren Lebens, die Hoffnung auf das kommende Reich Gottes — das Anliegen unserer täglichen Gebete — die stärkste unter den idealen Triebkräften der Jahrhunderte bleiben.

IX.

Das Evangelium hat Jesum in den Konflikt mit den Machthabern gebracht, und dies um so heftiger, je mehr der Evangelist vom Volke als der Messias bejubelt wurde. In diesem Konflikt, dem Jesus zum Opfer gefallen ist, streiten die innerhalb des Judentums vorhandenen Grossmächte um die Hegemonie: die lebendig schaffende Gegenwart Gottes mit der erstarrten Vergangenheit des Gesetzes. Der Geist kämpft mit dem Buchstaben, der Heilige mit den Hierarchen, das Reich Gottes mit der Theokratie. Gott kämpft mit der Theologie.

Jesus selbst hat schon frühe erkannt, dass sein Weg der Weg des Martyriums sei. Beides, der Widerstand der Mächtigen gegen ihn selbst und der Blick auf das Todesschicksal so vieler Gottesmärtyrer vor ihm, zumal des Täufers, haben ihn weit hinausgehoben über alle begehrlichen Träumereien von irdischer Macht und Herrlichkeit, empor zu der hehren Erkenntnis, dass es ein göttliches Muss sei, die Seele hinzugeben als ein Lösegeld für viele. Als ein unabänderliches Verhängnis hat er, wie Gethsemane zeigt, dieses Muss nicht angesehen; um so männlicher ist seine Ergebung in die wirkliche Passion. Ebenso sicher aber, wie sein Märtyrertod, ist ihm gewesen, dass Gott sich dabei zu ihm bekennen und ihn „nach drei Tagen" (d. h. in kürzester Zeit) aus dem Tode wieder auferwecken werde, ja dass er ihn noch der damals lebenden Generation in Herrlichkeit und Verklärung auf den Wolken des Himmels herabführen werde zu Gericht und Erlösung.

Unfähig, die Mysterien einer nicht ausmessbaren Persönlichkeit anzuerkennen, hat kritische Mittelmässigkeit auch diese persönliche Zukunftshoffnung Jesu als spätere Zutat erklären wollen, und ganz alltäglich stand der kritisch gereinigte Jesus vor seinen Reinigern, ganz ohne antik-heimatlichen Zug, ganz ohne das, was die Mittelmässigkeit, weil es ihr verhasst ist, Schwärmerei nennt, und ganz hineinpassend in unsere matte, laue Zeit. Oder man hat die Echtheit jener Zukunftsbilder anerkannt, aber die altkluge Frage aufgeworfen, ob Jesus sich geirrt habe. Als sei die Ewigkeitshoffnung eines vor der Bluttaufe Stehenden ein Rechenexempel! Dass bei Annahme der wesentlichen Echtheit der Zukunftsworte Jesu sich für die christliche Frömmigkeit ein Problem erhebt, ist ja gewiss zuzugeben. Aber Probleme, die von der Frömmigkeit gestellt sind, sind von der Frömmigkeit immer zugleich auch gelöst. Die um der Wahrhaftigkeit willen klar auszusprechende Erkenntnis, dass sich die Wiederkunftsgedanken Jesu buchstäblich nicht erfüllt haben, verliert alles uns Peinigende durch zwei Erwägungen: einmal weil Jesus selbst bei aller subjektiven Gewissheit der baldigen Erfüllung Zeit und Stunde selbst doch dem Vater vorbehalten und weil er in allen Dingen sich dem Willen des Vaters unterworfen hat, — sodann aber durch den Blick auf die Geschichte Jesu seit Gethsemane und Golgatha, jene Weltgeschichte des Kreuzes, die tatsächlich der Triumph des Kreuzes geworden ist.

Für den ernsthaft religionsgeschichtlich denkenden Forscher aber bleibt die persönliche Zukunftshoffnung Jesu, die eine andere als die antik-orientalische Formensprache nicht reden konnte, etwas ebenso ehrwürdig Grosses, wie sie auch für den frommen Christen immer die sicherste Brücke zur Ewigkeit bleiben wird. Wo seelenlose Systeme entweder die Endvollendung in eine graue unkontrollierbare ferne Zukunft verlegten, oder, zu feige, dem öden und blöden Nichts ins Auge zu schauen, das Nichts mit Redensarten und Lappen herausstaffierten, da steht Jesus, den Schatten des Todes schon vor dem Kreuz entronnen, leuchtenden Auges vor den Wundern des Sonnenaufgangs: vom Himmel kommt es, das goldene Licht des Ewigen, und ein neuer reiner Gottestag hebt an. Die persönliche Ewigkeitshoffnung Jesu ist — in den Schalen ihrer Zeit und ihres Volkes — der kraftvolle Ausdruck des Echtesten

jeder echten Religion: Gott ist lebendig und macht lebendig, Gott kommt, Gott rettet.

X.

Einen neuen, einen Christuskult hatte Jesus nicht gestiftet; er brachte die neue Zeit. Dennoch hat sein Ichbewusstsein frühe gemeindebildend gewirkt. Insbesondere durch seine messianische Gewissheit ist seine Person der Mittelpunkt des Evangeliums geworden, dem Kreise der Getreuen bald wertvoller, als seine Sache. Schon vor dem Christuskult liegt das Bekenntnis zu Jesu als dem Christus (dem Messias). Der psychologische Ausgangspunkt für den neuen Kult ist die Gewissheit, dass Jesus nicht im Grabe geblieben, sondern von Gott auferweckt sei und erhöht zu himmlischer Herrlichkeit. Diese Gewissheit, der Urgemeinde durch österliche Erlebnisse vieler verbürgt, wirft auf die gesamte Messiasgestalt den Abglanz der Gottheit selbst, macht aus dem Problem des Kreuzes ein Wunder der Gnade, erschliesst die Geheimnisse der prophetischen Vorzeit, öffnet die heilige Schrift, lässt Bekenner und Propheten erstehen und sammelt die Gläubigen zur brüderlichen Gemeinschaft des Gebets und des Brotbrechens.

Dies alles zunächst innerhalb des Judentums, in Palästina. Das Urchristentum ist zunächst Judenchristentum: das Bekenntnis zu einem Messias trägt ja eine deutlich jüdische Ursprungsmarke. Aber da es das Bekenntnis zu dem von den Machthabern des Judentums verworfenen Messias war, war es zugleich eine Weissagung auf die Ablösung des Judenchristentums vom offiziellen Judentum. Auch die Weissagung eines Siegeszuges durch die Welt?

XI.

Nur von ferne hörte der eingeborene Palästinenser die Brandung der grossen Welt des Westens. Zwar ihre Art ist ihm nicht völlig fremd. Weltliche Kultur hatte sich längst an den heiligen Stätten niedergelassen, und die Faust der weltlichen Macht spürte der Fromme von einem Steuertermine zum anderen. Aber mit der Welt selbst verbanden ihn keine Fäden: ein Unbekanntes, Fernes, Furchtbares, Sündiges ist dem sesshaften aramäisch redenden kleinen Mann des kleinen weltver-

lorenen Landes die westliche Welt. Aus diesen kleinen Leuten hatte sich, mit geringen Ausnahmen, die Urgemeinde der Christusgläubigen in Jerusalem gesammelt, aus den Handwerkern und Taglöhnern, den Ungelehrten und Ungeehrten, den Menschen ohne Gold und Macht. Dieser in den Quellen ganz deutliche Tatbestand, der sich später in den Missionsgemeinden draussen ungefähr ebenso wiederholt, ist — beiläufig — die Erklärung des Umstandes, dass die zeitgenössischen Autoren so wenig Aufhebens vom Urchristentum gemacht haben: es war ihnen, wenn sie es überhaupt beachteten, ein Sklaven- und Proletarier-Verein neben hundert anderen, der Erwähnung nicht wert in Annalen, die von den Zügen der Legionen und dem Lorbeer der Mächtigen erzählten.

Bei der Zeichnung der grossen Welt des Westens ist von vielen ein Fehler begangen worden, der schon bei einer klaren Erkenntnis der eben angedeuteten sozialen Struktur des Urchristentums hätte vermieden werden können. Man hat die Welt der römischen Kaiserzeit gezeichnet auf Grund der Reste ihrer Literatur. Das heisst im allgemeinen: auf Grund der Dokumente der oberen, der Bildungsschicht. Diese Schicht aber hat, zumal in religiöser Hinsicht, einen unverkennbar abgelebten, ja hippokratischen Zug. Neben das mit urwüchsiger, vulkanisch eruptiver Kraft vom Osten herandrängende Urchristentum gehalten, steht diese von dem Apostel Paulus denn auch ironisch behandelte Schicht in einem starken Kontrast zum Christentum. Aus dieser Beobachtung und aus dogmatischer Scheelsucht stammt das übliche (eine einzelne Schicht mit der ganzen Gesellschaft verwechselnde) Urteil, das Christentum sei in eine völlig verkommene Welt getreten. Seitdem aber die untere Schicht, in der Literatur oder doch in deren Resten nur spärlich zu Wort gekommen und für den Historiker scheinbar für immer verschollen, durch die neueren Entdeckungen (Inschriften und Papyri) wie durch ein Zauberwort plötzlich wieder lebendig geworden ist, sind wir erst in die Lage gekommen, das Bild der Welt, in die das Christentum eintrat, so zu zeichnen, wie es allein als Hintergrund des Christentums in Betracht kommt. Und da hat sich durchaus das Urteil des Paulus bestätigt, der sein Zeitalter durch das wundervolle Wort „Pleroma" (Erfüllung) geehrt hat: in der nicht verbrauchten unteren Schicht kamen dem Christen-

tum die Hoffnungen und der Glaube unzähliger Frommen unbewusst entgegen, im ganzen eine kraftvolle Religiosität, die, durch Göttermischung und Götterwanderung in hunderte von Kulten gespalten, dem Christentum zwar die Gegnerin war, mit der es kämpfen sollte, die ihm aber zugleich auch durch viele Kanäle Kräfte zuführte, die es sich assimilierte. Für diese feindliche und freundliche Berührung (heute das Programm einer grossen religionsgeschichtlichen Arbeit) war die Welt auch sonst prädisponiert: ein in seiner Art grossartiger Weltverkehr, vom Staat und Handel durch Strassenbau, Post und Schiffahrt unterstüzt, förderte im Verein mit dem von Millionen gesprochenen Weltgriechisch den internationalen Austausch. Alle Vorbedingungen für eine grosse Religionswende waren erfüllt.

Nicht zum mindesten durch die Befruchtung, die von der religiösen Propaganda des Weltjudentums ausging. Drei Jahrhunderte alt, hatte das griechische Judentum der Diaspora die westliche Welt mit einem Netz von Gemeinden übersponnen, die kleine oder grössere Zentralen eines dem Nichtjuden nicht unverständlichen und nicht unsympathischen, weil hellenisierten Monotheismus waren und zahlreiche Proselyten aus den Heiden gewonnen hatten. Ein welthistorisches Buch und zwei welthistorische Persönlichkeiten hat das Diasporajudentum hervorgebracht, das Buch und die Menschen mächtige Faktoren in der Geschichte des Christentums. Das Buch ist die griechische Uebersetzung des Alten Testaments, die Septuagintabibel, die Menschen sind Philo von Alexandrien und Paulus von Tarsus. Das Buch, eine der Grossmächte in der Geschichte der Weltreligion, hat für die Geschichte des Christentums dieselbe Bedeutung, die das hebräische Alte Testament für die Geschichte des Evangeliums hat. Und die beiden Menschen — der erstgenannte, Philo, obwohl er Jude geblieben ist, hat jahrhundertelang nicht mit Unrecht den Platz bei den christlichen Kirchenvätern gehabt, und der zweite hatte die Sendung, das Christentum aus einer nationalen Sekte zur internationalen, zur Weltreligion zu machen.

XII.

Paulus von Tarsus ist, auch ganz abgesehen von seiner eminenten Bedeutung für die Religionsgeschichte, einer

der interessantesten Menschen der römischen Kaiserzeit, — einer der wenigen Menschen dieser Zeit, die wir überhaupt wirklich kennen, weil wir sein Bild nicht in dem konventionellen Schema der gemachten Biographie, sondern in seinen eigenen völlig naiven Selbstzeugnissen haben. Der Kultur nach Kleinasiate, der Abstammung und Gesinnung nach Jude, politisch römischer Bürger, ist er, sozial betrachtet, ein typischer Vertreter des mehr nach der unteren als nach der oberen Schicht inklinierenden kleinbürgerlichen Mittelstandes. Zelttuchmacher (also Handwerker, wie Jesus), spricht und schreibt er, obwohl auf den Vielgereisten auch die Bildung der Welt leise abgefärbt hatte, das Volksgriechisch seines Zeitalters mit all den Eigentümlichkeiten, die den attizistisch Gebildeten damals ordinär, plebejisch anmuteten. Ein echter Sohn Benjamins, den die Liebe zum Gesetz nach Jerusalem zum Studium bei den Autoritäten getrieben und der sich dort der Volkspartei der Pharisäer in Lehre, Hoffnung und Hass angeschlossen hatte, war er erfüllt von zelotischem Fanatismus gegen die Feinde des Gesetzes. So tritt er in den Dienst der geistlichen Gerichtsbarkeit und macht sich einen Namen unter denen, die die Anhänger des Gekreuzigten unterdrückten.

Da hat er, auf einer seiner Verfolgungsreisen, bei Damaskus, ein Erlebnis gehabt, das für ihn einen völligen Umschwung bedeutete. Er selbst schildert dieses Erlebnis nicht näher, aber er gibt einige Andeutungen: Jesus Christus sei ihm als der Lebendige erschienen, ihn habe er gesehen; der Sohn Gottes sei ihm in seinem Innern geoffenbart worden. Für den Geschichtsforscher bleibt bei diesem Erlebnis des Paulus ein Rätsel ungelöst; aber eines ist historisch sicher: was Paulus erlebt hat, hat ihn zu einem anderen gemacht. Mit derselben Begeisterung, mit der er seither für das Gesetz der Väter eingetreten ist, streitet er nun für das gesetzesfreie Evangelium. Der Verfolger wird Bekenner, der Sendbote des Hohen Rates von Jerusalem wird Apostel Jesu Christi. Beispiele eines ähnlichen plötzlichen Umschwungs finden sich auch bei anderen bedeutenden Menschen. Bei kleinen, schwachen Menschen ist von plötzlichen Bekehrungen im allgemeinen nicht viel zu halten; bei bedeutenden Menschen kann ein solcher Umschwung Riesenkräfte entfesseln, und das gilt von der Bekehrung des Paulus. Die grosse Welt des Westens mit dem Schalle des Evangeliums zu erfüllen, das

hat der Bekehrte als seine gottgewollte Aufgabe angesehen. Was schon in den Verkündigungen Jesu mitunter deutlich ausgesprochen war, das hat Paulus in die Wirklichkeit umgesetzt. Es ist der Erfolg seiner Missionsarbeit, dass das Christentum aus einer nationalen eine internationale Sache geworden ist.

Paulus hat die Ablösung des Christentums vom nationalen Judentum definitiv vollzogen, indem er Jesus den Christus hinaustrug in die weite Welt. Jesus den Christus, bald mehr und mehr Jesus Christus! Aus dem Amtstitel „der Messias", „der Christus" wird da, wo er nicht mehr verstanden wird, der Personenname „Christus", wie aus „dem Buddha" ausserhalb seiner Heimat ja auch „Buddha" geworden ist. In der Fremde von Markt zu Markt und von Provinz zu Provinz wandernd, verlor die Münze, nicht ihr Gold, aber ihre heimatliche Prägung und bot sich neuen Prägungen dar. Die Wertung der Person Jesu bleibt draussen in der Welt dieselbe, ja sie wächst ins Ungeheuere; aber der Ausdruck der Wertung wird weltweiter, universaler (später kommen dann auch wieder nationale Sonderprägungen): die Versammlungen der Heiden beugen die Kniee nicht mehr so wohl vor Jesus dem Christus, als vor Jesus Christus dem Herrn, der der Geist ist.

Es ist die welthistorische Bedeutung des Paulus, dass er dem neuen Kult, dem Christuskult, dem Christentum, beides gegeben hat, das religiöse Fundament und die Grundzüge der Organisation. Er ist nicht der Vater des neuen Kults (die Ursprünge sind das mütterliche Geheimnis der Urgemeinde in Jerusalem), aber er ist sein Prophet und sein Propagator. Und zwar ist seine Bedeutung als Prophet die bei weitem grösste. Damit ist dies gemeint: Paulus hat, unter den mächtigen Eindrücken seiner jüdischen Vergangenheit und seines entscheidenden Damaskuserlebnisses, inspiriert auch von dem Geist der nunmehr christlich verstandenen Septuagintabibel, aber auch nicht unbedeutend berührt von einer Ueberlieferung über den irdischen Jesus, die religiösen Erlebnisse, welche die Vorbedingung des neuen Kults sind, in urwüchsiger Kräftigkeit erlebt und hat ihnen auch den prophetisch hinreissenden klassischen Ausdruck gegeben.

Hier ist der Punkt, wo die meisten Paulusforscher das Bild des Apostels als ein spekulatives statt als ein prophetisches

gezeichnet haben. Dass Paulus eine theologische Ader gehabt hat, schon als Schüler der Rabbiner, besonders charakteristisch in der Methode seiner Schriftauslegung, — ist ja selbstverständlich. Aber das historisch Wirksame ist bei ihm nicht eine systembildende Theologie geworden, sondern das prophetische Schauen. Wo er ein gedankliches Problem aufrollt und zu lösen versucht (man vergleiche z. B. Römerbrief Kapitel 9—11), da sehen wir den Löwen alsbald verstrickt in die Maschen eines Netzes. Er verstrickt sich mehr und mehr, er versucht diesen Ausweg und jenen, mit leidenschaftlichem Trotz, bis er endlich, als wir ihn gefangen wähnten, mit einem gewaltigen Prankenhieb das Netz zerreisst. Gedankliche Befreiungen findet Paulus selten; die meisten Probleme hat er nicht gelöst, sondern beseitigt, indem er sie mit der ungestümen Kraft seiner prophetischen Selbstgewissheit niederwirft. Gross ist Paulus in der Kontemplation. Man erweist ihm einen schlechten Dienst, wenn man immer von seiner unerbittlichen Logik und der ehernen Geschlossenheit seiner Spekulation spricht. Viel mehr Verwandtschaft als mit dem Logiker zeigt Paulus mit dem über das Unerbittliche erhabenen Poeten, für dessen Rhythmus er auch ein natürliches Gefühl hat. Gerade die Glanzstellen seiner Briefe, kunstlose Poesie eines Begnadeten, spotten jeder logischen und theologischen Zergliederung, und doktrinär einheitliche Formeln hat er selbst an einem so wichtigen Punkte seines Christentums wie der Gesetzesfrage nicht gehabt. Man kann in jedem Zeitalter Theologen nennen, deren Aufstellungen geschlossener waren und in der Geschichte der theologischen Reflexion wirksamer geworden sind, als die seinigen. Es gibt auch zu denken, dass der einseitig als Theolog aufgefasste und natürlich auch nur aus seinen Fragmenten mechanisch zusammengekittete Paulus auf geistig sehr hochstehende Männer geradezu als Zerrbild gewirkt hat: liegt das an diesen Männern, oder an Paulus, oder an den Paulusdarstellungen? Wodurch Paulus gewirkt hat, gewirkt mehr als ein Christ nach ihm, ist dies, dass er die christliche Frömmigkeit untrennbar verschweisst hat mit der Person des gegenwärtigen, lebendigen, erhöhten Meisters, nicht durch theologische Kunstgriffe, sondern in den Gluten seines eigensten religiösen Erlebens. Sein Erleben wirkt durch Kontakt von Mensch zu Mensch bis auf den heutigen Tag überall

da nach, wo zwei oder drei versammelt sind und der Nähe ihres Herrn gewiss werden.

Bedeutend gewirkt hat auch die Form, die Paulus als Ausdruck seines Erlebens gefunden hat, die Kunstsprache seiner Christuskontemplation. Sie hat, weil Kontemplation in der Mitte steht zwischen Reflexion und Schauen, entweder einen mehr ruhigen oder einen mehr begeistert prophetischen Charakter und hat die Begriffswelt des Christentums aufs stärkste befruchtet.

XIII.

Mit dem grossartigen Missverständnis, durch das der Zelttuchmacher von Tarsus vor allem als der grosse Systematiker aufgefasst worden ist, hängt enge zusammen ein ebenso grossartiges Missverständnis seines schriftlichen Nachlasses. Die Paulusbriefe teilen mit ihrem Schreiber das Schicksal, recht oft falsch beurteilt worden zu sein. Wir meinen nicht im einzelnen, sondern im ganzen: man hat ihre Absicht und Art, ihr innerstes Wesen und Gemüt nicht verstanden. Die in Paulus den grossen Dogmatiker bewundern, sehen in ihm gern auch den bedeutenden Schriftsteller und haben in seinen Briefen Abhandlungen, Broschüren in Briefform, jedenfalls literarische Leistungen gesehen, seine gesammelten theologischen Werke. Dieses folgenschwere Missverständnis, welches den Paulusbriefen ihr Bestes nimmt, wird einigermassen entschuldigt durch die Tatsache, dass die Zeit des Paulus den Brief als Form der Literatur tatsächlich angewandt hat; der Literaturbrief — wir wollen ihn kurz „Epistel" nennen — war eine der am weitesten verbreiteten Formen der Schriftstellerei. Wir finden die Epistel bei Griechen und Römern sogut wie bei den Juden, den alten Christen und den Kirchenvätern. Bis in unsere Zeit spielt sie in allen Literaturen die grösste Rolle. Aber sie ist ihrem Wesen nach etwas anderes als der Brief.

Was ist denn ein Brief? Und was ist eine Epistel? Und was ist der Unterschied zwischen Brief und Epistel?

Der Brief dient der Zwiesprache räumlich getrennter Personen. Seinem Wesen nach individuell und persönlich, ist er nur für den Adressaten oder die Adressaten bestimmt, nicht für die Oeffentlichkeit. Er ist unliterarisch, so gut wie ein Schreibheft, ein Mietsvertrag, eine Quittung, ein Tagebuchblatt. Er geht

niemanden sonst etwas an, als den, der ihn geschrieben hat und den, der ihn öffnen soll, oder die, die ihn öffnen sollen. Ob der Adressat eine Einzelperson ist oder eine Mehrheit von Personen, macht dabei nicht viel aus. Für alle anderen soll er ein Geheimnis sein. Sein Inhalt ist so mannigfaltig wie das Leben selbst.

Ganz anders die Epistel: sie ist eine literarische Kunstform, — antik ausgedrückt, ein literarisches Eidos, wie z. B. Drama, Epigramm, Dialog, Rede. Sie teilt mit dem Briefe nur die briefliche Form, ist aber im übrigen das Gegenteil eines wirklichen Briefes. Sie hat einen Inhalt, der eine Oeffentlichkeit oder die Oeffentlichkeit interessieren soll. Ihrem Wesen und ihrer Absicht nach allgemein, bedient sie sich des Individuellen nur, um die briefliche Form zu wahren. Ist der Brief ein Geheimnis, so ist die Epistel Marktware; jeder darf sie lesen, sie wird in vielen Exemplaren veröffentlicht: je mehr Leser sie findet, desto mehr erfüllt sie ihren Zweck.

Die Epistel unterscheidet sich von dem Brief, wie das historische Drama von einem Stück Geschichte, wie das Epigramm von einer Vasenaufschrift, wie ein platonischer Dialog von der vertrauten Zwiesprache, wie eine Leichenrede von dem Trostworte eines Vaters an sein mutterloses Kind, — kurz wie die Kunst von der Natur. Der Brief ist ein Stückchen Leben, die Epistel ist eine Form und ein Erzeugnis der Kunst.

Freilich, es gibt etwas wie eine Mittelgattung zwischen Brief und Epistel. Das sind jene angeblichen Briefe, in denen der Schreiber, etwa weil er ein berühmter Mann ist, nicht unbefangen bleibt, in denen er bei jedem Worte nach der Oeffentlichkeit schielt oder mit der Oeffentlichkeit kokettiert, in die der Brief vielleicht kommen wird. Diese Mittelgattung ist jedenfalls der Epistel verwandter, als dem Briefe; wir dürfen ihr ruhig die echte Brieflichkeit absprechen und sie der Epistel zurechnen.

Zu welcher Gruppe sind nun die Paulusbriefe zu stellen? Sind sie wirkliche Briefe, die nur nachträglich gesammelt und publiziert sind, oder sind sie nach der Absicht des Verfassers Episteln, d. h. Flugschriften in Briefform? Zu welchen Texten des Altertums sind sie zu rechnen: zu den wirklichen Briefen, wie sie z. B. von Epikuros und Cicero erhalten sind und wie sie durch die neueren Papyrusfunde von vielen ganz unbekannten

Aegyptern des 3. Jahrhunderts vor Christus bis zum 8. Jahrhundert nach Christus bekannt geworden sind? Oder gehören sie zu den Episteln, wie sie z. B. von Lysias, Aristoteles, Seneca, dem jüngeren Plinius verfasst und publiziert sind, in poetischer Form von Lucilius, Horaz, Ovid, — wie sie auch in die jüdische Literatur mit der Aristeas-Epistel, der griechischen Jeremia-Epistel und anderen längst vor Paulus eingedrungen waren?

Will man die Schriften, die unter dem an sich problematischen Namen „Briefe" aus dem christlichen Altertum uns überliefert sind, historisch verstehen, so müssen sie mit dieser Fragestellung auf ihren eigentümlichen Charakter hin untersucht, und auch bei ihnen muss die sonst überall notwendige Zerlegung des Begriffs „Brief" in die beiden Gruppen „Brief" und „Epistel" vorgenommen werden.

Im Neuen Testament z. B. machen der Jakobusbrief, die Petrusbriefe durchaus den Eindruck von Episteln. Sie gehören als solche zu den Anfängen der christlichen Literatur im strengen Sinne dieses Wortes. Die Paulusbriefe dagegen sind unliterarische wirkliche Briefe. Paulus ist nicht Epistolograph, sondern Briefschreiber. Wirkliche Briefe wollen die Paulusbriefe sein; das sagen sie uns, wenn wir sie als Briefe lesen, wie auch die ganze Echtheitsfrage in ein neues Licht rückt, wenn sie statt als dogmatische Abhandlungen als persönliche Stimmungserzeugnisse betrachtet werden: an der Echtheit der überlieferten Paulusbriefe braucht man nicht mehr zu zweifeln, bloss die Briefe an Timotheus und Titus stellen uns noch vor einige Schwierigkeiten.

Als Briefe, als wirkliche Briefe, sind die Paulusbriefe so überaus wertvoll für das Verständnis der religiösen Persönlichkeit des Apostels. Hier haben wir Späteren Paulus selbst, unbefangen und so wie er ist; hier lässt er, ohne nach einer kritischen Oeffentlichkeit zu schielen und ohne zu ahnen, dass wir Späteren sein Briefgeheimnis verletzen würden, uns Blicke tun in die Tiefe seines Wesens. Wohl von keinem anderen bedeutenden Christen besitzen wir Quellen für die Erkenntnis seiner Frömmigkeit, die so ausgezeichnet sind, weil so völlig absichtslos. Bei Augustins Konfessionen, dem wohl von vornherein für die Oeffentlichkeit bestimmten Werke, muss der feinfühlige Leser vielleicht doch erst mit dem störenden Gedanken

kämpfen, dass der Verfasser sich mit seinen intimsten Erfahrungen auf den Markt der Welt gestellt hat. Paulus gibt in seinen Briefen fast nirgends einen absichtsvollen Bericht über seine Erlebnisse, jedenfalls nirgends für die Welt; seine Briefe sind selbst Erlebnisse, Stücke seiner vielbewegten Lebensgeschichte. Und wie sie, gerade auch als Briefe, die unersetzlichen, wenn auch nicht lückenlosen Urkunden für den Geschichtsschreiber der Apostelzeit sind, so spiegeln sie das Bild ihres Verfassers wieder, treuer, als es Lukas in der Apostelgeschichte zu malen imstande war.

XIV.

Einen raschen Blick gilt es auf die Persönlichkeit zu werfen. Wir sehen einen Menschen, nicht eine weltentrückte, blutleere Heiligengestalt, sondern einen echten Menschen. Er ist fähig zu Liebe und zu Hass; den Gegner weiss er durch Ironie und Sarkasmus aufs tiefste zu verletzen, und er ist doch einer fast mütterlichen Innigkeit fähig, wenn er zu seinen verirrten Kindern redet. Er ist ein Kämpfer, der nach Frieden dürstet, ein in sich geschlossener Charakter und doch eine erregbare, leidenschaftliche, ja vulkanische Natur. Ein antiker Mensch, Untertan des Nero, aufgewachsen in den Ueberlieferungen Israels, steht er sinnend vor den Altären des Heidentums; er kennt zwar die furchtbaren Schäden seines Zeitalters, aber er weiss, dass auch das Heidentum von Gott nicht ganz verlassen ist und versteht die Stimmen der harrenden Zeit, die seufzend auf Offenbarung wartet. Ein homo novus, aber mit einem starken Gefühl der Ueberlegenheit über das, was Namen und Macht hatte, ist er ein leidender Mensch. Schwach und kränklich ist sein Körper, das leicht zerstörbare Zelt einer gewaltigen Seele. Paulus kennt den Schmerz, den Schmerz des wund gegeisselten Rückens, den Schmerz des Hungers und der Kälte, aber auch den Schmerz der Verleumdung, des getäuschten Vertrauens. Der Gram um seine Brüder aus Israel verzehrt ihn. Das Grauen vor dem Tode ist ihm niemals ganz fremd geworden. Seine Verfolgervergangenheit taucht selbst in Stunden der Begeisterung wie ein Gespenst vor ihm empor, und längst vernarbte Wunden eines dumpfen Schuldgefühls brechen wieder auf. Mit einer tiefen Erkenntnis der Ohnmacht des Menschen vereint sich die ganze Lebenssehnsucht des Menschen.

Was ihm aber die eigentliche Signatur gibt, was diesen Unbekannten, diesen schwachen gequälten Menschen zu dem grossen Menschen gemacht hat, ist sein Glaube. Paulus gehört zu den wenigen Menschen, denen die Religion alles war. Wir haben davon schon geredet, als wir ihn prophetisch nannten. Jeder Paulusbrief ist ein lebensvolles Bild des religiösen Paulus, nicht zum mindesten auch des grossen Beters. Dabei darf nicht übersehen werden, dass er ekstatischer Erlebnisse fähig war. Ihn aber zum nervösen Visionär zu stempeln, wäre ein Unrecht; er hat die Ekstase weder gesucht, noch hat sie ihm die Nüchternheit des praktischen Seelsorgers genommen, ja ekstatischer Aufgeregtheit in seinen Gemeinden hat er gesteuert. Andererseits darf die frische Unmittelbarkeit seines religiösen Erlebens auch nicht dadurch verschleiert werden, dass man seine Konfessionen, vielleicht aus Furcht vor dem Worte „Mystik", zu mehr oder weniger unpersönlichen Paragraphen eines sprechenden Buches degradiert. Wenn irgendwo, dann ist für die Frömmigkeit des Paulus der Name Mystik berechtigt, um seinetwillen ein Ehrenname.

Paulus lebt in Christus. Diese Formel „in Christus", von vielen Forschern fast ignoriert oder missdeutet, ist die Losung, die uns den Zugang zum Verständnis seiner Frömmigkeit gestattet. In Christus sein kann der Apostel, weil ihm Christus der Herr auch der allgegenwärtige Geist (das Pneuma) ist. Als solcher war Christus in Paulus geoffenbart worden (Damaskus ist für Paulus das entscheidende Erlebnis), als solcher lebt und redet Christus in Paulus. Gebet und Herrnmahl sind dabei dem Apostel die Mittel des pneumatischen Verkehrs mit Christus. Christus in mir, ich in Christus — das wäre etwa der kürzeste Ausdruck des paulinischen Christentums. Es ist durchweg der erhöhte Christus, der im Geist oder durch den Geist Gegenwärtige, welcher im Mittelpunkte steht; an vielen Stellen, die gewöhnlich auf den irdischen Christus bezogen werden, hat Paulus den Erhöhten im Auge. Gewiss blickt uns aus manchen Zeilen der Paulusbriefe das brechende Auge des Gekreuzigten an, aber der Gekreuzigte trägt bei Paulus bereits den ersten Morgenglanz der Verklärung; das Kreuz empfängt sein Licht von dem lebendigen Christus. Eine von göttlicher Glorie umflossene Gestalt ist der Christus des Paulus, menschlich und

himmlisch zugleich, zur Rechten des Vaters und zugleich bei den Seinen auf Erden, längst erschienen und doch sehnlichst erwartet, sicherer Besitz und doch teuere Hoffnung. Wie sich dieser lebendige Christus bei Paulus zu dem wie wir sagen „historischen" Christus verhält, macht uns am besten eine johanneische Szene klar: der Verklärte trägt die Wundmale des Gekreuzigten. Im Lichte der Verklärung erscheint das irdische Leben Jesu als eine Erniedrigung, ein Armwerden des von Ewigkeit her in göttlicher Gestalt beim Vater Lebendigen. Aber das irdische Leben Jesu hat für Paulus doch die grosse Bedeutung, dass es den Verklärten mit den persönlichen Zügen ausstattet, die der Irdische geoffenbart hatte, — ein sicherer Schutz gegen jede Ausschreitung der religiösen Phantasie.

In eine Fülle von Einzelbekenntnissen setzt sich die Christus-Frömmigkeit des Apostels um. Dennoch ist sie in ihrer Gesamtheit bei weitem nicht so kompliziert, als es in den Darstellungen des sogenannten Paulinismus (die immer den Paulus in den Schatten stellen) den Anschein hat. Es wäre ja auch kaum denkbar, dass ein mit solcher Not und Kunst zusammengequälter Paulinismus, wie er in einigen Büchern des neunzehnten Jahrhunderts aus dem theologischen Elend dieser Zeit heraus produziert worden ist, siegreich werbend auf antike Menschen einfachster Herkunft und Bildung gewirkt haben sollte. Ein guter Teil des Eindrucks der Kompliziertheit, den jene Darstellungen machen, rührt daher, dass man oft kein rechtes Verständnis für die Sinnverwandtschaft der religiösen Kernwörter des Apostels gehabt hat, dass man sie, anstatt sie als Synonyma zu werten, isoliert und weit auseinandergerückt hat, als gälte es nur, Füllsel für die Paragraphen des eigenen Buches zu gewinnen. Tatsächlich handelt es sich in den Bekenntnissen des Apostels um eine Mannigfaltigkeit nicht der Objekte, sondern nur der psychologischen Spiegelung des Objekts, von welchem in immer neuer Variation des verwandten Ausdrucks die überströmende Sprache der Dankbarkeit, nicht selten mit dem dichterischen Parallelismus der Psalmisten, redet. Alles, was Paulus vorher „im Gesetz" gesucht hat, Rechtfertigung, Erlösung, Versöhnung, Heiligung (diese Reihe, nicht der verschiedenen Stufen des Heilswegs, sondern der Betrachtungsweisen des einen Heilsgutes, kann noch durch zahllose ähnliche Begriffe verlängert werden),

findet er nun „in Christus". In Christus hat er Glauben, den alten rechtfertigenden Abrahamsglauben, in Christus kann er „Vater" sagen, ist er untrennbar verbunden mit der Liebe Gottes. Nichts in der Welt kann ihn hinfort von Gott scheiden. Nicht das Gesetz (dessen furchtbare Lasten ihn noch in der Erinnerung an die jüdische Vergangenheit niederzudrücken vermögen), denn Christus ist des Gesetzes Ende. Nicht das Leiden, denn in Christus gibt es nur Christusleiden, Leiden mit ihm zusammen, ein Mitgekreuzigtwerden, ein Mitsterben mit Christus, dem das Mitauferstehen mit Christus nachfolgt. Nicht die Sünde, denn in Christus ist Paulus neue Kreatur. Nicht der Tod, denn in Christus ist dem Tode der Stachel genommen. Mit grossartiger Ruhe blickt Paulus aus dem schützenden Asyl Christus auch hinaus in den Kosmos mit seinen satanischen Mächten: das Ende dieser Weltepoche ist nahe herbeigekommen, der Richter steht vor der Tür, — aber in aller Vernichtung wird sich die planvolle Ordnung Gottes zeigen, der am Ende der Dinge alles sein wird in allem.

XV.

Mit der starken Betonung des paulinischen „in Christus" haben wir zugleich einen lebhaften Eindruck von dem ungeheueren persönlichen Abstand des Pauluschristentums von der Frömmigkeit Jesu. Bei Jesus ist alles Urgestein, getragen durch das eigene Selbst; er steht da ohne Krücken und Stützen, aufrecht, in einsamer Selbstgewissheit. Des Paulus Mauerwerk bedarf des Fundaments; was Paulus ist, und er ist ein Grosser, ist er in Christus. Paulus ist nicht der Zweite nach Jesus, sondern der Erste in Christus.

Dennoch besteht, auch wenn man diesen persönlichen Abstand begriffen hat, zwischen Paulus und Jesus eine weitgehende Uebereinstimmung in der Sache. Bei Paulus ist sowohl die Beurteilung des Menschen und der Sünde als auch der Inhalt der Gotteserlebnisse und die Grundstimmung der in reichster Mannigfaltigkeit gegebenen ethischen Grundsätze der grossartige Reflex des Evangeliums. Auch der Reflex zeigt beides: gewissenerschütternden, zur Umkehr drängenden Ernst, und herzbezwingende, zur Heiligung erziehende Milde.

Ihre religionsgeschichtliche Bedeutung hat

die paulinische Christusfrömmigkeit einmal darin, dass sie eine Ueberbietung der spezifisch national-jüdischen (der messianischen) Wertung Jesu ist. „Christus der Herr“ und „Christus der Geist“, beides sind weitgewordene, der Weltreligion zustrebende Bekenntnisse. Nur an einem Punkte bleibt auch Paulus messianisch gestimmt: in seiner Hoffnung auf die baldige Wiederkunft Christi.

Die Christusfrömmigkeit des Paulus hat ferner die grosse Bedeutung, dass sie mit ihrem entschiedenen Bekenntnisse zu dem gegenwärtigen Christus die urchristlichen Gemeinden vor der Erstarrung bewahrt hat, die das notwendige Ergebnis einer bloss retrospektiven (das heisst immer: gesetzlichen) Wertung der Person Christi gewesen wäre. Auch insofern ist der paulinische Christus des Gesetzes Ende: um seinetwillen ist das Urchristentum nicht Buchreligion, sondern Geistesreligion.

Die grösste religionsgeschichtliche Bedeutung des paulinischen Christuschristentums aber ist die schon einmal angedeutete: es ist seine Wirkung, dass es ein Christentum abgelöst von der Person Christi nicht mehr gibt, — selbst bei denen, deren Augen gehalten sind, dass sie die königliche Glorie des von Paulus Geschauten und Bekannten nicht sehen. Ob Jesus Christus im schlichten Gewand des prophetischen Amtes vor der Gemeinde steht, oder als der Weggenosse brüderlich winkend zur Nachfolge mahnt, ob er das Schwert schleift als Kämpfer, oder ob er irgendeine andere seiner vielfältigen Erlösergestalten annimmt, — der Herr und die Seinen lassen sich nicht mehr trennen: er ist unser, wir sind sein.

XVI.

Paulus ist der Erste in Christus. Er ist die geistige Grossmacht des Urchristentums. Die anderen Apostel, die neben und nach ihm kommen, sind, obwohl zum Teil Männer von scharfgeprägter Eigenart, von der Frömmigkeit des Paulus aufs stärkste direkt oder indirekt beeinflusst. Darum haben wir das Urchristentum verstanden, wenn wir Paulus verstanden haben, und jede Darstellung, in welcher Paulus durch eine gleichwertige Schätzung der anderen erdrückt wird, ist in ihrer Anlage verfehlt: Paulus hat mehr gearbeitet nicht nur, sondern auch geschaffen, als alle anderen.

Was bei einer historischen Betrachtung die anderen charakteristisch von Paulus absondert, ist ein scheinbar Aeusserliches: sie alle sind Vertreter einer christlichen Literatur; wir kennen sie alle aus ihren Büchern und Büchlein. Literatur ist das für die Oeffentlichkeit (oder für eine Oeffentlichkeit) und in einer bestimmten Kunstform abgefasste Schrifttum. Von Hause aus war weder das Evangelium, noch das Urchristentum literarisch. Am Anfang waren nicht die Evangelien, sondern das Evangelium, nicht das Neue Testament, sondern die neue Zeit. Weder Jesus noch Paulus haben einen Platz in der Literaturgeschichte, Jesus nicht, weil er überhaupt nichts Geschriebenes hinterlassen hat, — Paulus nicht, weil sein schriftlicher Nachlass unliterarisch ist. Das literarische Zeitalter des Christentums ist von anderen begonnen worden. Drei Tatsachen hat jede Untersuchung der Anfänge christlicher Literatur zu beachten. Einmal: die ältestchristliche Literatur ist nicht Weltliteratur, sondern Literatur für Christen. Sodann: sie will, obwohl christliche Literatur, doch nicht kanonische Literatur zur Ergänzung des Alten Testaments sein. Endlich: sie ist, entsprechend der sozialen Struktur des Urchristentums, vorwiegend Volksliteratur, nicht Kunstliteratur.

Von den Literaturformen, deren sich die ersten christlichen Autoren bedient haben, ist eine, das Evangelienbuch, eine christliche Neuschöpfung; andere sind der jüdischen Literatur entnommen: die erbauliche Chronik und die Apokalypse; andere der Weltliteratur (vielleicht vermittelt durch die jüdische Literatur): die Epistel und die Diatribe.

Den ersten Anfang christlicher Literatur haben jedenfalls Aufzeichnungen über Jesus gebildet, wie sie z. B. der Apostel Matthäus in seiner nicht mehr auf uns gekommenen Sammlung von Aussprüchen Jesu veranstaltet hat. Die für uns am Anfang stehenden Bücher sind die drei Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas (die synoptischen Evangelien). Sie tragen — das Geheimnis ihrer ungeheueren Wirkung auf alle Zeitalter — besonders deutlich den Charakter schlichter Volksbücher, bei denen die Form nichts, der Inhalt alles bedeutet. Geschichtswerke im modernen Sinn wollen sie nicht sein; sie sind eher Geschichtenbücher, der deutliche Niederschlag einer aus der Summierung von vielen Einzelheiten bestehenden zunächst münd-

lichen Ueberlieferung von Jesus. Zu der Zuverlässigkeit der zunächst mündlichen Ueberlieferung von Jesus darf man im allgemeinen ein grosses Vertrauen haben, wenn man auch mit unvermeidlichen subjektiven Zügen (Verschiebungen, Auslassungen, Zusätzen, Veränderungen) im einzelnen rechnen muss. Einen Teil der mündlichen Ueberlieferung hatte der Apostel Matthäus in seiner schon erwähnten Sammlung der Worte Jesu schriftlich fixiert. Auf Grund dieser Sammlung und vielleicht anderer schriftlicher Vorarbeiten sowie mit Hilfe der nie unterbrochenen mündlichen Ueberlieferung sind unsere synoptischen Evangelien verfasst worden. Von den Persönlichkeiten ihrer Verfasser kann man sich je aus der Eigenart der drei Büchlein ein Bild machen. Das Markus-Evangelium scheint das älteste zu sein, um das Jahr 70 n. Chr. von Markus, einem Begleiter des Apostels Petrus, verfasst. Es ist von den beiden anderen Synoptikern, die zwischen 70 und 100 n. Chr. entstanden sein dürften, benutzt worden. Das Matthäus-Evangelium hat ausserdem wohl auch die Sammlung der Jesusworte durch Matthäus benutzt. Dem Lukas standen neben den früheren Evangelien noch ausgezeichnete Quellen zu Gebote, die weder vom Markus-, noch vom Matthäus-Evangelium benutzt worden waren. Die Frage, welcher von den drei Synoptikern der zuverlässigste sei, kann nicht beantwortet werden. Man sollte nur nach der Zuverlässigkeit der synoptischen Ueberlieferung im ganzen fragen; die Antwort kann bloss von Fall zu Fall auf Grund einer synoptischen Vergleichung gegeben werden. Wir finden dann in jedem Evangelium zwar Fälle einer subjektiv irgendwie veränderten Ueberlieferung, werden auf Grund innerer Kritik bald diesem, bald jenem Erzähler den Vorzug geben, werden aber auch unser kritisches Gesamt-Urteil zu der Erkenntnis gedrängt sehen, dass wir in der synoptischen Ueberlieferung ein im grossen und ganzen vorzügliches Quellenmaterial besitzen. Der unvergleichliche historische und religiöse Wert der synoptischen Evangelien beruht darin, dass sie uns eine sichere Erkenntnis der Persönlichkeit und des Evangeliums Jesu gestatten.

Auch die A p o s t e l g e s c h i c h t e ist ein Volksbuch. Ihre literarische Form erinnert an die chronikartigen religiösen Geschichtenbücher des Judentums, wie sie z. B. in den Makkabäerbüchern uns noch vorliegen. Verfasst ist sie von dem Evange-

listen Lukas; es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Verfasser noch ein drittes Werk verfassen wollte oder verfasst hat. Die Apostelgeschichte muss in einer Zeit geschrieben sein, in der die Paulusbriefe noch nicht gesammelt und veröffentlicht waren, etwa zwischen 80 und 100 n. Chr. Doch hatte der Erzähler andere gute Quellen; besonders das Tagebuch eines Begleiters des Apostels Paulus (die „Wir"-Erzählung). Dass namentlich im ersten Teile des Buches einzelnes idealisiert ist, liegt im ganzen Charakter der erbaulichen Erzählung begründet. Nach einer kirchenpolitischen oder theologischen Tendenz der Apostelgeschichte zu suchen, ist zwecklos. Man fragt besser nach dem Geist des Buches. Die Apostelgeschichte ist die erste vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus erzählte Missionsgeschichte. Hierin liegt zum guten Teil auch ihr religiöser Wert. Ihr historischer Wert ist verschieden; für die Erforschung des apostolischen Zeitalters sind die „Wir"-Stücke hochbedeutsam. Dasselbe gilt von anderen Einzelüberlieferungen des Buches, während andererseits manche Einzelheiten sich durch die Notizen der Paulusbriefe korrigieren lassen müssen.

In einem starken Kontrast zu den synoptischen Evangelien steht das Johannes-Evangelium. Es ist vielleicht das merkwürdigste Buch des Urchristentums, jedenfalls eines der einflussreichsten. Der Historiker hat es im Zusammenhang mit drei anderen, ebenfalls unter dem Namen des Johannes gehenden Texten zu betrachten, die man Johannesbriefe zu nennen pflegt. Alle vier Schriften tragen den Namen Johannes nicht in ihrem Text selbst, sondern bloss in den ursprünglich nicht zum Text gehörenden Ueberschriften. Aber im zweiten und dritten Johannesbrief nennt sich der Schreiber den Presbyteros, d. h. entweder den Alten oder (im technischen Sinne) den Aeltesten (den Presbyter). Dass dieser Mann der Verfasser auch des ersten „Briefes" und des Evangeliums ist, zeigt nicht bloss der Stil, der so unverkennbar originell ist, dass er wirklich einmal als Kriterium der Kritik dienen kann, sondern auch der religiöse Inhalt der vier Texte, die auch hier alle ganz aus einem Gusse sind. Diesen religiösen Charakter der Johannesschriften zu erfassen, ist die wichtigste Aufgabe der Forschung. Nicht die Frage nach dem Verfasser ist die Hauptfrage, sondern die Frage nach Art und Wert des johanneischen Christus-

bildes. Und da ist zu sagen: dieses Bild hebt sich von dem der Synoptiker in überaus charakteristischer Weise ab. Schon der Aufriss des äusseren Lebens Jesu ist ein anderer, aber auch fast alle als Jesusworte überlieferten Sätze sind andere als bei den Synoptikern, dagegen den Johannesworten des ersten Briefes ungemein ähnlich gestimmt. In den drei ersten Evangelien steht vor uns eine Gestalt von Fleisch und Blut, im Johannes-Evangelium eine ätherische, eine Geistesgestalt. Die drei ersten Evangelien sind eine reiche Sammlung von Einzelskizzen oder plastischen Momentbildern einer auf dieser Erde wandelnden Persönlichkeit, das Johannes-Evangelium ist ein einziges in sich einheitliches, grossartiges Gemälde: von himmlischem Lichtglanz umflossen, überirdische Verklärung im Auge, göttliche Hoheit auf den Zügen, so steht der Christus dieses Gemäldes vor uns, und wir erkennen ihn: es ist der Christus, den auch Paulus gesehen, Christus der Herr, Christus der Geist. Zwar diese Formel findet sich nicht direkt im Evangelium, aber es ist voll von Andeutungen der Sache: er ist eins mit dem Vater, welcher Geist ist; er ist nicht verschieden von dem Geist, der als der grosse Anwalt (Luther übersetzt „Tröster") den Seinen verheissen wird, ja er wird im ersten Johannesbrief geradezu als dieser Anwalt bezeichnet. Sachlich deckt sich mit dem Bekenntnis „Christus der Geist" durchaus die berühmte Losung der ersten Zeilen, nach welcher Christus der Logos (das Wort) Gottes ist. Ursprünglich ein Begriff der griechischen Philosophen, ein Lieblingsbegriff namentlich des Juden Philo, stammt der Logos des Evangelisten schwerlich aus dessen eigenem philosophischen Studium; er ist ihm aus der Bildung seiner Zeit bekannt und von ihm durchaus religiös gefasst: das „Wort" ist der Inbegriff dessen, was Gott der Welt zu sagen hat, wodurch Gott sich offenbart, mit den Menschen in Beziehung tritt. Wort und Geist Gottes liegen ganz nahe zusammen. So ist das Evangelium tatsächlich denn auch viel mehr ein Pneuma-Evangelium, als ein Logos-Evangelium; es ist mit Recht das „geistliche" Evangelium genannt worden. Und damit sprechen wir auch aus, was uns längst auf den Lippen liegt: es ist das paulinische Evangelium, der grandiose Reflex der paulinischen Christusfrömmigkeit. Es ist freilich nicht das werdende, noch mächtig brandende Christentum der Paulusbriefe, sondern ein

gewordenes, abgeklärtes, ruhigeres Christentum, aber Paulus-christentum durch und durch, bis zu den überraschendsten Anklängen an die Lieblingswendungen des Paulus. Und darum jedenfalls jünger als Paulus. Die andere Möglichkeit, dass Paulus diesem Evangelium sein Bestes verdanke, kann ausgesprochen werden, ist aber sehr unwahrscheinlich, zumal Paulus die Originalität seines Christentums im Galaterbrief feierlichst betont hat. Gerade eine begriffsvergleichende Untersuchung würde zudem ergeben, dass das Johannes-Evangelium den universalen Begriffsschatz des Paulus noch weltweiter gestaltet hat; seine religiöse Sprache ist in demselben Grade noch ökumenischer, wie sie unpersönlicher ist als die des Briefschreibers Paulus. Anders ausgedrückt: im Johannes-Evangelium ist das unliterarische Pauluschristentum literarisch geworden, — literarisch, aber nicht etwa philosophisch (trotz des Logos) oder kunstmässig: auch das Johannes-Evangelium ist noch ein echtes Volksbuch und gerade deshalb ja auch von einer so gewaltigen Wirkung auf die Gemeinde aller Jahrhunderte. Unverkennbar sind dabei polemische und apologetische Absichten seines Verfassers.

Ebenfalls nicht ohne solche Absichten ist die ganz dem Geist des Johannes-Evangeliums entstammende grosse Predigt von der Gottes- und Bruderliebe, die im sogenannten ersten Johannesbriefe vorliegt. Eine unerbittliche Strenge gegen Heuchelei und Irrlehre, ein heiliger Ernst gegen die Sünde und ein tiefes Verständnis für die Offenbarung Gottes in Christus zeichnen diesen ganz schlichten, formlosen Text aus, der nur kein Brief ist, auch keine Epistel, sondern ein einfacher religiöser Traktat, in seiner Zeit würde man vielleicht gesagt haben eine Diatribe.

Wirkliche Briefchen dagegen sind die beiden anderen Texte, der zweite und dritte Johannesbrief, gerade als Briefe wertvoll, Zeugnisse der Persönlichkeit jenes Alten, dem wir das ganze johanneische Schrifttum verdanken.

Wer ist nun dieser grosse Unbekannte? Der Apostel Johannes? Ein Presbyter Johannes? Ein anderer Johannes? Oder ein Christ, der unter dem Schutze eines apostolischen Namens schreibt? Wir wagen die Verfasserfrage nicht zu beantworten: sie ist unbeantwortbar. Selbst die negative Antwort, der Apostel

Johannes sei nicht der Verfasser, hat nicht den Grad der Sicherheit, der ihr von vielen beigemessen wird. Es ist nicht einzusehen, weshalb nicht ein Apostel trotz intimer Bekanntschaft mit Jesus dieses pneumatische Christusgemälde geschaffen haben könnte. Ist es nicht auch Platon gewesen, der den platonischen Sokrates gemalt hat? Bloss eine Antwort kann gegeben werden: ein Pauluschrist hat dieses paulinische Heliandbuch geschrieben. Das grosse Echo der paulinischen Mission ist das Johannes-Evangelium, das hundertstimmige Amen der Pauluschristenheit zu den Gebeten und Prophetieen des Apostels.

Und hierin liegt seine historische Bedeutung; nicht das Detail des Lebens Jesu, das es mitteilt, ist das historisch Wertvolle, obwohl auch dieses Evangelium nicht ohne gute Einzelüberlieferung ist. Sondern vor allem als Denkmal altchristlicher Frömmigkeit muss das Buch gewertet werden. Das paulinische Christentum ist zu einer gewissen inneren Geschlossenheit gelangt und hat die definitive Gestalt angenommen, in der es hinfort die Gläubigen um den lebendigen, verklärten Meister schart. Die vollste Entfaltung der Gewissheit, dass Jesus Christus die Offenbarung des lebendigen Gottes ist, der fleischgewordene göttliche Logos, das menschgewordene göttliche Pneuma, macht auch den religiösen Wert des Johannes-Evangeliums aus, abgesehen natürlich von den vielen kostbaren Einzelgedanken. Die kleinliche Behauptung, der religiöse Wert stehe und falle mit der Geschichtlichkeit des biographischen Details, braucht nicht widerlegt zu werden: selbst eine völlig erfundene Geschichte kann hohe Offenbarung sein, das sollten wir doch aus den Gleichnissen Jesu gelernt haben. Das Johannes-Evangelium flicht der hehren Gestalt, die uns aus den synoptischen Erzählungen vertraut ist, den Lorbeer um die Stirn, — wer von uns würde es wagen, ihr diesen Siegeskranz zu entreissen?

Ein Volksbuch durch und durch, schon wegen seiner literarischen Form volkstümlich für alle vom Judentum oder Judenchristentum irgendwie beeinflussten Kreise, ist das jetzt am Ende des Neuen Testaments stehende Buch der Offenbarung des Johannes. Aus dem Buche selbst ergibt sich, dass der Verfasser (wohl nicht identisch mit dem Evangelisten) ein kleinasiatischer, vielleicht durch das Judentum hindurchgegangener Christ gewesen sein muss, jedenfalls ein Prophet von eigenartiger

lebendiger Frömmigkeit. Geschrieben hat er seine Offenbarungen in einer Zeit der Verfolgung und der Verirrungen, etwa im letzten Jahrzehnt des I. Jahrhunderts n. Chr.; dass er einige ältere Gesichte aus der Zeit vor 70 n. Chr. in sein Buch aufgenommen hat, ist nicht unwahrscheinlich. Für den Historiker ist die Offenbarung Johannis als Denkmal besonders des alten kleinasiatischen Christentums von hoher Bedeutung. Ihr religiöser Wert beruht weniger in ihren oft rätselhaften Einzelheiten (zum Teil uralten Traditionen) als in ihrem Gesamtgeiste: einem mitten in der Trübsal triumphierenden Märtyrertrotze, der von herbem sittlichem Ernste wie von glühender Hoffnung auf den lebendigen Gott und den bald kommenden Heiland getragen ist.

Wer den bei der Charakterisierung der Paulusbriefe besprochenen Unterschied zwischen Brief und Epistel erkannt hat, dem fallen leicht die Texte auf, die als Episteln anzusprechen sind. Sie gehen unter den Namen des Petrus, Judas und Jakobus und sind inhaltlich nahe verwandt.

Bloss bei den Petrus-Episteln ist die Frage nach dem Verfasser von grösserer Bedeutung. In der ersten nennt sich der Verfasser „Petrus, Apostel Jesu Christi", in der zweiten „Symeon Petrus, Sklave und Apostel Jesu Christi". Kein Zweifel, dass da der Apostel Petrus gemeint ist. Aber sind diese beiden Schriften wirklich von ihm verfasst? Eine grosse Zahl von Forschern bezweifelt es, und die Gründe gegen die Echtheit erscheinen auch uns als durchschlagend. Es dürfte ausgeschlossen sein, dass die beiden Schriften verfasst sind, bevor die Paulusbriefe gesammelt und veröffentlicht waren. Die erste Epistel ist völlig von Paulusgedanken durchsetzt, und die zweite spricht am Schluss ausdrücklich von „allen Paulusbriefen". Auch die in den beiden Schriften vorausgesetzten Zustände in der Christenheit weisen auf eine spätere Zeit. Es ist wahrscheinlich, dass die erste etwa ums Jahr 100 n. Chr., die zweite wohl noch etwas später verfasst ist. Ein uns unbekannter Christ, wahrscheinlicher noch zwei verschiedene christliche Verfasser schrieben diese beiden Episteln unter dem Pseudonym des Petrus. Ihren eigenen Namen haben sie nicht genannt; was sie der Christenheit zu sagen hatten, das haben sie einem Grösseren in den Mund gelegt. Den Apostel Petrus, der seit vier oder fünf Jahrzehnten nicht mehr auf Erden weilte, haben

sie zu ihren christlichen Zeitgenossen reden lassen. Der Verfasser der ersten Epistel hat es übrigens am Schlusse ausdrücklich angedeutet, dass der am Anfang genannte Petrus sich bei dieser Schrift eines Mittelsmannes bedient hat; er lässt ihn sagen: „Durch den treuen Bruder Silvanus habe ich euch in Kürze geschrieben." Möglich, dass der Verfasser, der am Anfang seinen Namen bescheiden verschwiegen hat, ihn hierdurch am Schluss leise andeutet. Nur ein unverständiger, rechthaberischer Buchstabenglaube kann behaupten, die beiden Episteln seien, wenn sie nicht wirklich von Petrus geschrieben wären, Fälschungen. Darauf ist zu erwidern einmal, dass keine Zeile der Episteln irgend einen raffinierten Zweck einer Fälschung verrät, sodann, dass die Sitte, unter einem Pseudonym Episteln zu schreiben, ein harmloser literarischer Brauch der damaligen Zeit gewesen ist, und endlich, dass die Leser der Episteln um das Jahr 100 gar nicht auf den Gedanken kommen konnten, es solle ihnen ein echter Brief des alten Apostels Petrus dargeboten werden. Jeder verständige Leser erkannte sofort die literarische Einkleidung. Auch hier zeigt sich wieder der grosse Unterschied zwischen Brief und Epistel: schreibt jemand einen Brief unter dem Namen eines andern, so ist das in den meisten Fällen ohne weiteres als Fälschung zu beurteilen. Schreibt er eine Epistel unter einem fingierten Namen, so wird sie nur in den seltensten Fällen eine Fälschung sein.

Die erste Petrus-Epistel beginnt mit einem begeisterten Lob der lebendigen, durch keine Trübsal zu beugenden christlichen Hoffnung, mahnt mit erschütterndem Ernste zur Heiligung des Wandels und gibt dann eine Fülle einzelner ethischer Ratschläge: über das Verhalten der Christen zur Obrigkeit, der Sklaven zu den Herren, der Ehegatten untereinander und andere mehr. Immer wieder sucht der Verfasser seine Glaubensgenossen in ihrem Leiden zu stärken, nicht zum mindesten durch den Hinweis auf das Leiden Jesu Christi selbst. Die Sprache der Epistel ist nicht ohne feierlichen Schwung; Kraft und Wärme, Innigkeit und frohe Gewissheit wehen dem Leser wohltuend entgegen.

Die Sprache der zweiten Petrus-Epistel ist nicht so leicht verständlich. Der Verfasser liebt die seltenen und gewählten Wörter. Er ermahnt die Christenheit zur Dankbarkeit gegen

Gottes wunderbare Geschenke und zum Wachstum in der Erkenntnis und Tugend. Mit starken Worten werden die Leser dann vor Falschlehrern gewarnt, deren Wandel ebenso grauenhaft sei, wie ihre Lehre verkehrt; er hat dabei besonders Leugner der Wiederkunft Christi im Auge. Ihnen zum Trotz sollen die Christen unerschütterlich an ihrer Erwartung des jüngsten Tages festhalten.

Vergleicht man die zweite Petrus-Epistel mit der Judas-Epistel, so findet man, dass beide Schriften sehr stark untereinander verwandt sind; ein Kapitel der zweiten Petrus-Epistel wiederholt fast die ganze Judas-Epistel. Es ist am wahrscheinlichsten, dass die Judas-Epistel die Priorität hat. Sie ist ein kurzes kräftiges Wörtlein gegen Irrlehrer, die sich als Christen aufspielen, aber Christum verleugnen, und ihrem wohlverdienten Strafgericht nicht entgehen werden. Den Verfasser, der sich Judas, Bruder des Jakobus nennt, kennen wir nicht.

Stark verwandt mit der ersten Petrus-Epistel ist an einzelnen Stellen die Epistel des Jakobus. Sie ist ebenfalls den spätesten Schriften des Urchristentums zuzusprechen. Genau datierbar ist diese Epistel zwar ebensowenig wie die anderen, aber es ist wahrscheinlich, dass sie wie die anderen erst nach Paulus und noch dazu nach der Sammlung und Veröffentlichung der hinterlassenen Paulusbriefe geschrieben worden ist. Ob die Jakobus-Epistel von einem sonst unbekannten Christen unter dem Namen eines der älteren Träger des Namens Jakobus geschrieben ist, oder ob der Verfasser seinen eigenen Namen angibt, wenn er sich „Jakobus, Sklave Gottes und des Herrn Jesus Christus" nennt, — von der Beantwortung dieser Frage hängt nicht viel ab. Das entscheidende Problem betrifft auch hier die inhaltliche Eigenart. Luther hat bekanntlich über die Epistel sehr ungünstig geurteilt; er nennt sie eine stroherne Epistel, die keine rechte evangelische Art an sich hat. Bei aller Hochschätzung der Urteilskraft und des genialen Scharfblickes Luthers ist zu sagen, dass dieses Urteil verkehrt ist, und man darf sich freuen, dass das Urteil eines anderen gewaltigen Deutschen, Bismarcks, dem Schriftchen gerechter geworden ist. Luther hat aus der Kampfesstimmung gegen Rom heraus gesprochen. Dass in der Epistel gegen den Glauben ohne Werke geeifert wird, gegen den Glauben, der doch allein ohne Werke

rechtfertigt, das schien dem Reformator katholisch empfunden, und deshalb hat er mit einem raschen zornigen Federstrich diese Warnung hingeworfen. Tatsächlich eifert Jakobus gegen den toten, herzlosen Glauben, gegen Menschen, die den Apostel Paulus mit seiner Predigt von der Rechtfertigung aus dem Glauben gründlich missverstanden hatten. Paulus selbst hätte diesen Abschnitt auch schreiben können. Die Jakobus-Epistel ist ganz und gar evangelisch. Obwohl der Name Jesu nur selten in ihr genannt ist, steht sie fest auf dem Boden des Evangeliums Jesu. Volkstümlich in der Form, nüchtern und doch grossartig in der Auffassung der Religion, schlicht und doch kraftvoll in ihrer Gesamthaltung, unbeugsam gegen die Halbheit, Haltlosigkeit, Heuchelei und Scheinheiligkeit, voll prophetischen Zornes gegen herzlosen Reichtum, aber voll evangelischen Mitgefühls gegen die Armen und Verachteten, beseelt von einem starken frohen Glauben mitten in aller Not dieser Welt, das ist die Jakobus-Epistel.

Ist sie eine der volkstümlichsten und leichtverständlichsten Schriften des Urchristentums, dessen soziale Struktur sie noch deutlich widerspiegelt, so ist die noch zu nennende Hebräer-Epistel (wenn sie von Hause aus überhaupt eine Epistel ist und nicht vielmehr eine Diatribe) jedenfalls die am wenigsten volkstümliche. Sie ist wohl noch vor dem Ende des ersten Jahrhunderts nach Christus verfasst. Wer sie verfasst hat, weiss man nicht. Bereits in alter Zeit haben sie manche dem Apostel Paulus zugesprochen, aber schwerlich mit Recht. Schon die Sprache ist anders als die der echten Paulusbriefe, viel gewählter, viel stärker dem gekünstelten Schriftstellergriechisch sich annähernd, als des Paulus ungezwungene Umgangssprache. Auch der Inhalt ist trotz mancher Anklänge an Paulus so eigenartig, dass er sich von den Gedanken des Paulus, soweit wir sie kennen, deutlich abhebt. Sicher ist nur, dass der Verfasser ein theologisch gebildeter Christ gewesen ist, vertraut mit der Form jüdischer Theologie, die sich in Alexandrien ausgebildet hatte. Sein Werk ist von allen Schriften des Urchristentums das am meisten theologische; mit den Mitteln theologischer Gelehrsamkeit, über die die damalige Zeit verfügte, soll es die Hoheit Jesu Christi beweisen, besonders durch eine eingehende Vergleichung Jesu Christi mit den Dingen und Personen des alten Bundes. Berühmt ist namentlich die

Partie, die den Heiland als den wahren Hohenpriester darstellt, ein Gedanke, der für die dogmatische Spekulation der Folgezeit sehr fruchtbar geworden ist. Die eigentlich theologischen und als solche schwer verständlichen Teile der Epistel sind wohl nicht die wertvollsten, sondern die Stellen, wo der kühne starke Herzensglaube des Verfassers durchbricht, besonders das elfte Kapitel mit seinem Anschauungsunterricht über Wesen und Art des wahren Glaubens.

Eine einzigartige Bedeutung hat das Büchlein an die Hebräer in der Geschichte des Urchristentums: es ist das erste wirklich greifbare Beispiel von christlicher Kunstliteratur, durch seine sorgfältig gefeilte Form und durch seinen wissenschaftlichen Inhalt. Das will heissen: mit diesem Büchlein tritt das Christentum zum ersten Male deutlich aus der Schicht heraus, in der seine Wurzeln liegen. Das Christentum beginnt sich der Bildung zu bemächtigen.

XVII.

Wir haben damit einen Punkt erreicht, den wir nicht verlassen können, ohne wenigstens mit einem einzigen Blick geschaut zu haben, was wir hier sehen können: fern am Horizont ragen aus dem Häusermeer einer grossen Stadt der Arbeit und der Weltfreude die halbfertigen Riesenkuppeln einer werdenden Basilika. Die christliche Kirche!

Der Bau ist noch nicht beendet, Jahrhunderte werden noch Arbeit finden. Wann ist er begonnen worden? Wir wissen es nicht. Die Missionsgemeinden des Apostels Paulus sind ja wohl die historische Voraussetzung der Rechtskirche, aber schwerlich ihre bewusste Vorarbeit. Wie ein Gewitterhimmel wölbt sich über dem Zeitalter des Paulus die schwüle Hoffnung der baldigen Wiederkunft Christi. Solche Hoffnung, wie sie keine Bücher schreibt für die Bibliotheken der Nachwelt, schafft keine Rechtsinstitutionen für kommende Jahrtausende. Sie, die nicht mit Jahrzehnten rechnet, sammelt die Häuflein der Heiligen aus dem Verderben in das Asyl ihrer Bruderschaften, dem Herrn entgegen.

Die Anfänge der christlichen Rechtskirche, als der Organisation der Christenheit für diese Welt und ihre Zukunft, liegen in derselben Zeit, die auch die christliche Literatur gebracht hat. Die christliche Literatur und die christliche Kirche sind die Symptome desselben grossen Abkühlungs- und Erstarrungs-

prozesses: da und dort bereits in den ersten Literaturwerken sehen wir die Kennzeichen der begonnenen Verkirchlichung des Christentums.

Wir ahnen das weitere.

Die Kirche wird ihre Organisation ausbauen, bis sie dereinst dem Imperium entrissen hat, wonach sie als Rechtskörper trachten muss, die Macht.

Sie wird, sich scharf abgrenzend gegen die anderen, Juden und Irrlehrer, denen bereits das Wehe so mancher epistolischen Zeile gegolten hatte, sichern, was sie als das Erbe der Apostelzeit für sich beansprucht; sie wird es sichern durch Wissenschaft und Gesetz, im Kanon des Neuen Testaments sammelnd, was sie als echten Nachlass anerkennt, und im Dogma verdichtend, was zum Heile notwendig ist.

Sie wird aus Bekenntnissen Symbole machen, und aus Gebeten Liturgieen.

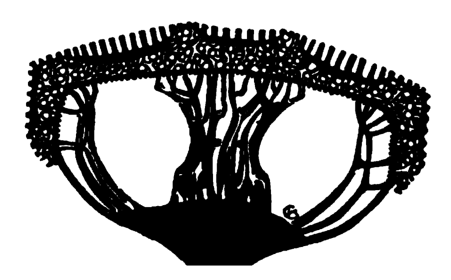
Sie wird mit alledem das Erbe der heiligen Vorzeit retten und schützen, denn gewaltige Kämpfe sieht sie kommen.

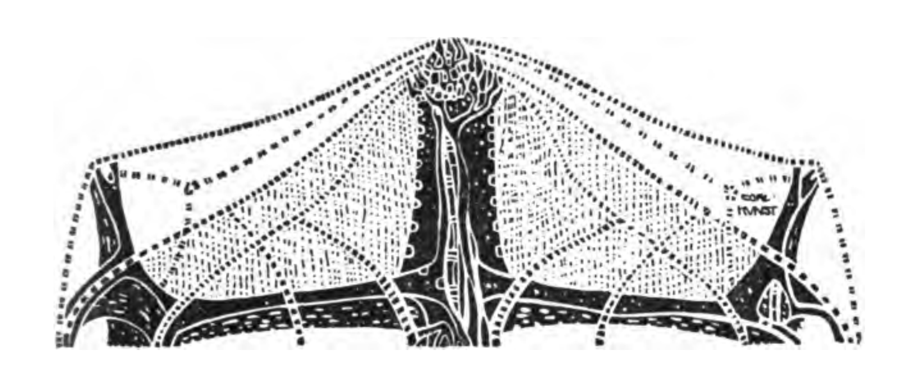
Sie wird mit alledem das Erbe der Vorzeit aber auch gefährden, den Geist bannend in den Buchstaben, die Liebe in das Recht. Als Kerker werden Geist und Liebe empfinden, was ihre Wohnstätte sein wollte.

So wird die Kirche in sich denselben grossen Konflikt erleben, mit neuem Ernst in jedem neuen Zeitalter, den das konsolidierte Judentum dereinst im Schosse trug, bevor Elias wiederkam: den Konflikt zwischen der lebendig schaffenden Gegenwart Gottes und der erstarrten Vergangenheit des Gesetzes, den Kampf zwischen dem Reiche Gottes und der Theokratie.

Heil uns, dass wir mitkämpfen dürfen!

Wir werden auf der Seite Gottes und seines Reiches, auf der Seite des Sieges stehen, wenn wir wie Paulus bei Dem stehen, der nicht der Buchstabe und das Recht und die Erstarrung ist, sondern der Geist und die Liebe und das Leben.





Heilsglaube und Dogma

(Entwickelung der Dogmen in der christlichen Kirche)

Von A. Dorner, Königsberg (Preussen).

Um das Dogma zu verstehen, wird es *erstens* darauf ankommen, diejenigen Faktoren, welche zu seiner Entstehung beitragen, zu vergegenwärtigen. Diese Faktoren sind so verschiedenartig und das Dogma ist ein so kompliziertes Gebilde, dass es schwerlich seinen Anspruch auf dauernde Geltung aufrecht erhalten kann. Wir werden *zweitens* sehen, wie die Geschichte dieses Urteil bestätigt und die Tatsache der Dogmengeschichte auf dasselbe Resultat führt. Dieser mehr *formalen* Erörterung muss sodann *drittens* ein kurzer Ueberblick über den inneren Entwicklungsgang der kirchlichen Lehrgestaltungen folgen, dessen Resultat ist, dass die höchste Stufe der Entwicklung sich auf die eingehende Erkenntnis des Wesens des Christentums wirft und von hier aus den Inhalt des Christentums mit Hilfe der neueren Ausgestaltung der Wissenschaft zu verstehen sucht. Es wird *viertens* die Aufgabe sein, diese moderne Entwicklungsphase des protestantischen Erkennens in ihren gemeinsamen Grundzügen und in ihren Hauptrichtungen kurz zu skizzieren. Endlich wird *fünftens* noch die Frage zu beantworten sein, wie sich die Theologie zu dem populären christlichen Bewusstsein zu verhalten habe, ob das Christentum auf die Dauer einen Unterschied zwischen einem esoterischen, nur wenigen zugänglichen, und exoterischen, auch der Masse zugänglichen Bewusstsein, einer priesterlichen Geheimlehre und einer volkstümlichen Lehre, zwischen Wissen und autori-

tativem Glauben, zwischen freiem Erkennen und kirchlich fixiertem Dogma zulasse, ob nicht der Heilsglaube ein Gemeingut aller Christen sein müsse und wenigstens ein unmittelbares Wissen und wirkliche Gewissheit in bezug auf das Zentrale des christlichen Bewusstseins besitzen könne.

1.

Die Art, wie in der christlichen Kirche sich die Lehre fixiert hat, ist durch eine Reihe von Faktoren bedingt, welche uns über Bedeutung und Wert der Dogmen Aufschluss gibt.

Von einer ausgeprägten Lehre kann im Anfang der christlichen Entwicklung nicht die Rede sein. Die Art, wie hier der Inhalt des Christentums zum Ausdruck gekommen ist, ist nicht scharf begrifflich; sondern in mehr unbestimmter, phantasiemässiger, rhetorischer, poetischer Form wurde der Glaubensinhalt ausgedrückt. Auch ist die Art der Vorstellung mannigfaltig, durch die Individualität der Darstellenden bestimmt. Von Dogma kann so wenig die Rede sein als von ausgebildeter Lehre. Man versteht dies heutzutage häufig so, als ob man in der ersten christlichen Zeit nur praktische Interessen gekannt habe im Zusammenhang mit der Vorstellung von dem rein praktischen Charakter der Religion. Das letztere aber ist ein Irrtum, besonders, wenn man leugnet, dass man in der urchristlichen Religionsform die wirkliche Erkenntnis und zwar eine neue Erkenntnis Gottes und göttlicher Dinge zu besitzen geglaubt habe. Aber diese Erkenntnis trug noch den Charakter der Unmittelbarkeit an sich; sie war noch nicht in erkenntnismässiger Form entfaltet, es fehlte die Präzision der Begriffe. Der Ausdruck derselben war intuitiv, anschaulich, wie besonders das Johannesevangelium zeigt, oder wenn sich Dialektik, kunstgemässe Begriffsbildung und Verknüpfung der Begriffe in die Erkenntnis mischte wie bei Paulus, so war diese doch mehr polemisch oder apologetisch gefärbt als wissenschaftlich präzisiert. Dazu kam, dass man neben aller Betonung der persönlichen Gewissheit den Glaubensinhalt auf Glaubenstatsachen stützte und die Deutung dieser Tatsachen meist noch einen unbestimmten Charakter trug, wie das z. B. die Vorstellungen mannigfacher Art über die Bedeutung des Todes Christi beweisen. Man bewegte sich ferner in den

Vorstellungen, welche die Zeit darbot, wie das z. B. Paulus auf das deutlichste zeigt, der seine Aussagen grossenteils am Alten Testamente, wenn auch in polemischer oder umdeutender Weise orientiert, wie das ebenso die Vorstellungen von der Wiederkunft des Messias beweisen oder die Art, wie die Reichgottesidee vielfach zum Ausdruck kommt. Vielleicht kann man sagen, dass das theoretische, das praktische, das Gefühls- und Phantasiemoment hier noch nicht voneinander geschieden sind, dass der Inhalt des Christentums in einer Form zum Ausdruck kommt, die allen diesen Faktoren gleichmässig gerecht werden will, ebendaher aber noch unbestimmten Charakter trägt. Aber wenn man deshalb leugnen wollte, dass die urchristliche Zeit geglaubt habe, eine neue Gotteserkenntnis zu besitzen, dass ihre Vorstellungen von Gott Wahrheit seien, so würde man sehr irren. Nur von Dogma im strengen Sinne kann man hier noch nicht reden. Es ist ein weiteres Entwicklungsstadium, in dem das Erkenntnisbedürfnis sich zu der Erkenntnis der reinen, gesunden Lehre ausgestaltete, wo das theoretische Interesse sich für sich ablöste und nun gegenüber solchen Ansichten, die Christliches mit anderen Zeitfaktoren in erkenntnismässiger Form mischten, wie die Gnostiker, das Bedürfnis entstand, über den Glaubensinhalt theoretische Klarheit in bestimmter Weise zu gewinnen. Eben der Umstand, dass in den wichtigsten Fragen z. B. der Christologie die verschiedensten Ansichten nebeneinander hergingen, dass insbesondere der Kern des christlichen Bewusstseins, die ethisch bestimmte Gottmenschheit bald durch Verflüchtigung des Menschlichen, bald durch Zurückstellung des Göttlichen bedroht wurde, nötigte zu einer genaueren Präzisierung der Lehre. Dazu kam, dass der Zusammenstoss mit dem hellenischen Bewusstsein, wie es sich in der Philosophie einen glänzenden Ausdruck gegeben hatte, den von Anfang an dem Christentum innewohnenden Trieb nach Erkenntnis zu selbständiger Betätigung herausforderte. Zunächst entstanden aber auch so noch keine Dogmen. Vielmehr suchte man auf freie Weise den Hauptinhalt des Glaubens in der regula fidei zu fixieren, jeder Schriftsteller, indem er unvermerkt doch einiges Eigene seiner Glaubensregel beimischte, und daran schloss sich dann eine freie Entfaltung der christlichen Lehre als einer neuen, der hellenischen ebenbürtigen, ja überlegenen Philosophie,

als einer Weltanschauung, die die höchste Erkenntnis enthalten sollte und deren Vernünftigkeit zu beweisen man sich als die höchste Aufgabe stellte. Origenes stellt im Orient die Höhe dieser Geistesbewegung dar. Auch in diesem Entwicklungsstadium kann man noch nicht von Dogma reden. Aber es bildeten sich die Faktoren aus, welche für das Dogma die Grundlage bilden konnten. Dahin gehörte, wie oben schon erwähnt, die präzisere Fixierung der Lehre in begrifflicher Form mit den Hilfsmitteln des damaligen Denkens, wie sie im wesentlichen die Begriffsbildung der hellenischen Philosophie darbot. Ein weiterer Faktor war die Konstituierung eines heiligen Buches; diese Sammlung wurde durch die Gemeinschaft fixiert und man .kann vielleicht sagen, dass eines der ersten wirklichen Dogmen die Lehre von der heiligen Schrift Neuen Testamentes sei, die für kanonisch erklärt wird. Wenn die alttestamentliche Schrift gleich anfangs als göttliches Wort anerkannt wurde, so geschah das doch teils mit der Einschränkung, dass man seinen Inhalt christlich umdeutete, teils nicht ohne Widerspruch, indem doch verschiedentlich gegen das Alte Testament im Interesse der Neuheit des Christentums von dem Barnabasbrief u. a., besonders aber von Marcion Front gemacht wurde. Die Sammlung des Neuen Testaments abzuschliessen, gelang nur auf Grund der Tradition, und die Interpretation der Schrift geschah auch nach der Glaubensregel. Die Tradition aber war an die Verfassung geknüpft; die Bischofssitze, die apostolische Sitze waren, galten in dieser Hinsicht als bevorzugte, und während man in der ersten Christenheit die freie Begeisterung der Propheten anerkannte, was sich in der montanistischen Bewegung noch fortsetzte, so kam demgegenüber immer mehr die feste Tradition, die Autorität der Bischöfe zur Geltung. Schliesslich kam man darauf, dass sie die Entscheidung in strittigen Glaubensfragen haben und zwar nicht einzeln, sondern ihre Versammlungen, welche die kirchliche Gemeinschaft repräsentieren sollten. Wir haben hiermit einen neuen Faktor für die Bildung der Dogmen. Es ist die Gemeinschaft, welche ihre Tradition bewahrt, welche eine heilige Urkunde hat, die sie interpretiert, welche ein Organ hat, durch das sie den Glauben definieren kann. Dass nun von der Gemeinschaft festgesetzte Dogmen erst im vierten Jahrhundert kirchlich fixiert

wurden, dass sie entstanden, weil über die wichtigsten Punkte Meinungsverschiedenheiten waren und die Kirche durch ihr Organ eine definitive Entscheidung, wie sie glaubte, in Uebereinstimmung mit der Tradition und der von ihr interpretierten Schrift traf, ist eine bekannte Tatsache. Eben dass aber so wesentliche Differenzen in der Christologie entstehen konnten, über die man eine Entscheidung treffen wollte, zeigt, wie lange in der Kirche eine freie Entwicklung der Lehre sich geltend gemacht hatte. Es ist hiebei aber noch das zu beachten, dass das Dogma entstand auf Grund der konkreten Ausgestaltung und Präzisierung der Lehre und dass die Entscheidungen meist ebenso durch Männer erfolgten, welche wissenschaftlich den christlichen Inhalt fixieren wollten, wovon höchstens in gewisser Hinsicht Rom eine Ausnahme machte, das oft ohne wissenschaftliche Begründung seine Entscheidungen ex cathedra aussprach und verschiedentlich auch in der älteren Kirche, z. B. auf dem Konzil zu Chalcedon, wo die Formeln über die zwei Naturen in Christus, die göttliche und die menschliche, und ihr Verhältnis zueinander festgestellt wurden, durchdrang. Für das Dogma kommt hier noch in Betracht, dass die oft eingehend begründete Lehrweise durch ein Konzil in einer kurzen Formel fixiert wurde, die dann zum Schlagwort werden konnte. Es spricht sich hier das kirchliche Bewusstsein der Zeit durch die Mehrheit der Bischöfe, durch ein Konzil aus. Diese Entscheidungen sind zunächst für die Streitenden getroffen. Indem aber die Kirche diese Lehren fixiert, verlangt sie, dass sie von allen Mitgliedern anerkannt werden. Das Dogma stellt so den Anspruch der Popularität. Man hat deshalb das Dogma auch als die Volksmetaphysik bezeichnet; und doch trifft diese Meinung nicht ganz zu. Denn das Dogma ist keineswegs durchaus populär — man erinnere sich z. B. an die Entscheidungen über die mit der Lehre von den zwei Naturen in Christus zusammenhängende Lehre von den zwei Willen in ihm, dem menschlichen und dem göttlichen, und der Einheit beider. Es ist in der mehr praktisch gerichteten römischen Kirche deshalb auch für die Laien die fides implicita anerkannt, d. h. ein Glaube an die Autorität der Kirche, welche die Wahrheit in ihren Dogmen fixiert hat, ohne dass der Laie alle diese Dogmen im einzelnen zu kennen brauchte, wenn er nur der

Kirche vertraut, dass sie die Wahrheit hat. In der griechischen Kirche freilich sollen die auf den ökumenischen Konzilien festgestellten Lehren als heilsame Wahrheit gelten. So ist das Dogma nicht eigentlich populär, weil es zu viel genaue Präzision hat und zu kurz formuliert ist, und soll doch zugleich die christliche Wahrheit in vollkommener Form enthalten; es ist auch nicht rein wissenschaftlich, da es doch zugleich sehr häufig mit aus dem Kultus hervorgewachsen ist; es haftet ihm vielfach noch die phantasiemässige Anschauung an, z. B. im Mariendogma; aber dieselbe wird in eine präzise dialektische Form gebracht.

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen, so ist das Dogma eine sehr zusammengesetzte Grösse. Einmal soll es der Ausdruck für den Inhalt des religiösen Bewusstseins sein. Aber es ist ein Ausdruck, der die Versuche der präzisen Erkenntnis voraussetzt, die einander entgegengesetzt sind und über die die kirchliche Gemeinschaft die Entscheidung treffen soll. Dass nun diese Entscheidung meist nur in kurzen Formeln fixiert werden kann, führt für die spätere Zeit, welche den Streitigkeiten fernsteht, die die Entscheidung veranlassten, und die den Zusammenhang sich nicht mehr vergegenwärtigt, in dem diese Formulierung der Lehre ursprünglich hervorgebracht wurde, dazu, diese Formel für sich gleichsam in die Zeitlosigkeit zu erheben und so zu einem mehr oder weniger mechanischen Autoritätsgesetz zu machen.

Schon diese Entstehung der Dogmen und ihr Begriff muss uns einigermassen stutzig machen. Das Dogma ist einmal Produkt des Denkens, insofern es ohne Durchdenken des religiösen Bewusstseinsinhaltes nicht zustande gekommen wäre. Es ist sodann aber das Produkt einer kirchlichen Entscheidung, welche den Denkprozess abschliesst, und zwar auf Grund der Autorität der Vertreter der kirchlichen Gemeinschaft, oder, wie gewöhnlich, einer Majorität derselben, ganz zu schweigen von den politischen Einflüssen, die oft bei seiner Fixierung mitgewirkt haben, den reinpolitischen und den kirchenpolitischen. Es ist so veranlasst durch freie Diskussion, die aber durch kirchliche Autorität abgeschlossen wird. Es setzt nach dieser Seite, wenn es gelten soll, die Unfehlbarkeit der Kirche voraus oder mindestens den Anspruch der Kirchenvertretung, die unter den

gegebenen Verhältnissen möglichst beste Entscheidung getroffen zu haben, welch letzteres übrigens meist historisch nicht vorkommt, da die Konzilien kaum je so bescheiden von sich gedacht haben. Dazu kommt, dass das Dogma den Anspruch erhebt, die Tradition und die Autorität des kirchlich für kanonisch erklärten Buches für sich zu haben.

Das Dogma enthält also disparate Elemente. Einmal ist es mit Hilfe der Wissenschaft entstanden, und diese verlangt freie Erkenntnis, und doch ist es durch die Kirche abgeschlossen, die es zum Glaubensgesetz erhebt. Einerseits ist es erst in späterer Zeit entstanden, und doch erhebt es für gewöhnlich den Anspruch, mit der alten Tradition und dem kirchlichen Kanon, der die Urquellen des Christentums enthalten soll, zu stimmen, ja die wahre Meinung dieser Autoritäten auszudrücken. Einerseits trägt es durch seinen halbwissenschaftlichen Ursprung den Stempel der Wissenschaft einer bestimmten Zeit, und doch stellt es den Anspruch, als Wahrheit ein für allemal zu gelten — das sprechen selbst die Väter der Konkordienformel noch aus. Ferner erscheint das Dogma auch dadurch als Mischprodukt, dass es einerseits in eine präzise Formel gefasst ist, die mit wissenschaftlichen Mitteln zustande kommt, und dass es doch andererseits den Anspruch erhebt, für das ganze Volk zu gelten. Endlich aber zeigt die Fixierung eines Dogmas in der Regel einen sich verengenden Geist. Man ist nicht mehr darauf aus, in einer Weltanschauung die christliche Erkenntnis zu pflegen, sondern man fixiert für kirchliche Zwecke, um die Glaubenseinheit äusserlich in Formeln zu dokumentieren, einen — wenn auch in der älteren Zeit wenigstens zentralen — Streitpunkt und trifft über diesen eine Entscheidung in einer Formel, deren Anerkennung nun womöglich höher geschätzt wird als jede freie geistige Aneignung des christlichen Inhalts.

Diesen letzten Fehler sucht man freilich in einer weiteren Entwicklung wieder gut zu machen. Da nämlich im Laufe der Zeiten eine Reihe von Dogmen aufgestellt werden, so suchen nun Dogmatiker — in der griechischen Kirche Johannes Damascenus, in der römischen Kirche die scholastischen Summisten und Sententiarier, in der protestantischen Kirche die Orthodoxie des 17. Jahrhunderts — die feststehenden Dogmen miteinander zu verbinden, ihre Vernünftigkeit mehr oder weniger darzutun

und ihren Inhalt, der der Hauptsache nach feststeht, durch analytische Begriffsspalterei noch genauer zu fixieren, sowie ihrem Zusammenhang untereinander mehr oder weniger nachzudenken. Diese Dogmatik ist eine Wissenschaft von Dogmen, die zu einer Einheit möglichst verknüpft sind, wo aber die Lehrbasis unverbrüchlich durch kirchliche Entscheidungen fixiert ist. Hier kommt nun die oben erwähnte Schwierigkeit erst recht zutage zwischen dem Versuch eines selbständigen Erkennens und dem Gebundensein an die kirchliche Autorität, zwischen einer halbpopulären Basis, die oft noch stark die Spuren der Phantasievorstellung an sich trägt, und einem bis ins Minuziöse ausgebildeten begrifflichen Bestimmen dieser halbpopulären und phantasiemässigen dogmatischen Fixierungen, die kirchlich gegeben sind. An diesem inneren Widerspruch ist bisher noch jede Orthodoxie gescheitert.

2.

Was ich soeben über den Begriff des Dogmas und der Dogmatik gesagt habe, das wird tatsächlich auch durch die Geschichte bestätigt. Das Dogma hat sich zwar innerhalb der Christenheit bis heute erhalten. Die anatolische oder griechische Kirche ist stolz darauf, die älteste Tradition festzuhalten. Die römische Kirche kennt ebenfalls eine Tradition, und wenn diese auch (als traditio constitutiva) manche Positionen näher bestimmte, also in diesem Sinne fortschritt, so wird doch zugleich behauptet, dass selbst die Entscheidung des Vatikanischen Konzils über die Unfehlbarkeit des Papstes die von Anfang an bestehende Meinung gewesen sei. Die protestantische Kirche erkennt in den noch zu Recht bestehenden Bekenntnissen ihre urprüngliche Lehre noch als berechtigt an und glaubt im Grunde, dass sie das, was Calixt den consensus quinquesaecularis nennt (die Uebereinstimmung in der Lehre der ersten fünf Jahrhunderte), noch mit der römischen und griechischen Kirche gemeinsam besitze. Allein die Tatsache der Kirchenspaltungen muss doch in Bezug auf die Haltbarkeit des Dogmas stutzig machen. Jede der genannten Kirchen hat Dogmen, die die andere bestreitet. Welche der Kirchen hat Recht? Dazu kommen die Abänderungen in den einzelnen Kirchen selbst. Am wenigsten mögen diese in der griechischen Kirche stattgefunden haben, und doch hat die griechische Kirche im Ver-

hältnis zum Protestantismus neue Bekenntnisse aufgestellt, die gegenüber der älteren Zeit der griechischen Kirche Festsetzungen machten über Rechtfertigung, über Sakramente und ähnliches, die sich der mittelalterlichen Lehrbildung der römischen Kirche annäherten. Sie hat sich also in diesen Beziehungen verändert, wie sie eine Zeitlang dem Protestantismus zuneigte (unter Cyrillus Lukaris). Noch mehr ist das in der römischen Kirche der Fall. Wenn Papst Sixtus IV. in Bezug auf die Lehre von der unbefleckten Empfängnis der Maria den Streitenden gegenseitige Verketzerung untersagt hatte, so erklärte Pius IX, dass diese Lehre von allen Gläubigen festgehalten werden müsse und dass die anders Gesinnten sich durch ihr eigenes Urteil verdammt, am Glauben Schiffbruch gelitten haben und von der Einheit der Kirche abtrünnig sind. Es besteht also seit 1854 eine neue Heilsbedingung, der Glaube an dieses Dogma, der vorher nicht gefordert wurde. Hiemit ist tatsächlich eine Aenderung des Dogmas durch Hinzufügung eines neuen eingetreten, das man früher in der römischen Kirche nicht zu glauben brauchte. Ebenso aber hat sich der Protestantismus bedeutend geändert und hat viele von den Lehren, die die Bekenntnisse noch festhielten und aus der Tradition herübernahmen, einer erneuten Untersuchung unterzogen. Es gibt viele Protestanten, die orthodox sein wollen und in der Dreieinigkeitslehre die Unterordnung des Sohnes unter den Vater lehren, was dem alten Dogma widerspricht, die orthodox sein wollen und eine Kenose der Gottheit Christi lehren, d. h. dass er sich bei der Menschwerdung seiner göttlichen Eigenschaften entäussert habe, eine Lehre, die die alten Orthodoxen auf das stärkste verworfen hätten. Gar nicht zu reden von den radikaleren Bewegungen des modernen Protestantismus! Kurz, man wird zugestehen müssen, dass sich die Dogmen verändern. Das stimmt aber nicht damit zusammen, dass das Dogma den Anspruch erhebt, kirchlich festgesetzte Lehre zu sein. Wann besteht denn das Recht der Aenderung des Dogmas? Darüber ist bis jetzt von keiner Kirche etwas festgesetzt worden, als dies, dass es nicht bestehe.

Man hat den Versuch gemacht, eine gradlinige Entwicklung des Dogmas in der Weise zu behaupten, dass jede Zeit bestimmte Lehren fixiert habe, die von da an in Geltung

geblieben seien, die alte Kirche das Dogma der Dreieinigkeit und der Lehre von Christus, Augustin das Dogma von der Sünde und von der Ohnmacht des Menschen, sowie von der Gnade, Anselm das Dogma von der Versöhnung, die Reformation das Dogma von dem rechtfertigenden Glauben. So soll die kirchliche Lehre immer gewachsen sein. Aber einmal sind diese Lehren keineswegs unverändert in den Kirchen festgehalten worden — selbst in der Dreieinigkeitslehre besteht die Differenz, dass der Geist nur vom Vater oder vom Vater und Sohn ausgehe, wie die Abendländische Kirche lehrt. Sodann sind andere Dogmen fixiert worden, welche von einzelnen Kirchen für fundamental erklärt werden, z. B. die Unfehlbarkeit der Kirche ist ein Fundamentaldogma der römischen Kirche, das von den Protestanten grundsätzlich bestritten wird, wenn man freilich auch in der protestantischen Orthodoxie der Leugnung der Unfehlbarkeit der Kirche eine praktische Folge kaum gegeben hat. Endlich aber ist, wie wir sehen werden, die Ausbildung eines bestimmten Dogmas zu einer bestimmten Zeit, und dass gerade dieses Dogma in den Mittelpunkt des Interesses trat, nicht zufällig, sondern durch die ganze Grundrichtung bedingt, welche jenes Zeitalter beherrschte, und die Art, wie es fixiert wurde, ist durch diese Zeitströmung und den zur Verfügung stehenden Begriffsapparat dieser Zeit bestimmt.

Tatsächlich aber bestehen nun verschiedene Kirchen mit verschiedenen Dogmen, und es ist unmöglich, sie alle unter einen Hut zu bringen. Wie soll man entscheiden, welche Lehre die richtige ist? Dass eine Kirche eine bestimmte Lehre vertritt, das ist noch kein Beweis für die Wahrheit derselben und wäre nur ein Beweis, wenn diese Kirche unfehlbar wäre. Die Verschiedenheit der Dogmen ist viel eher ein Beweis dafür, dass es in der Gegenwart schwerlich mehr angeht, die Entscheidung für ein Dogma zu fordern. Die kirchliche Festsetzung kann nicht mehr ausschlaggebend sein. Diesen Glauben konnte mancher festhalten, als die Kirche noch eine war, wiewohl gerade damals längere Zeit kirchlich fixierte Dogmen noch nicht existierten.

Man kann übrigens auch darauf hinweisen, dass, sobald die dogmatische Entwicklung sich selbständig zu entfalten begann, in der griechischen Kirche, im Mittelalter, im Protestantis-

mus sich derselben jedesmal mystische Richtungen zur Seite stellten, deren Interesse am Dogma gewöhnlich ein äusserst geringes war.

Ein unzweideutiger Ausdruck dafür, dass die Dogmen keineswegs unveränderlich sind, ist die Tatsache der Dogmengeschichte. Es ist doch sehr zu beachten, dass die alte Kirche, dass die mittelalterliche Kirche, dass die Reformationszeit keine Dogmengeschichte in unserem Sinne kannten. Diese Zeiten standen unter dem Banne des Dogma, und so gab es wohl manche Ketzergeschichte, es gab historische Untersuchungen, die das Interesse verfolgten, den eigenen dogmatischen Standpunkt historisch zu rechtfertigen. Aber dass man darauf reflektierte, die allmähliche Entstehung der Dogmen geschichtlich zu verfolgen, davon ist keine Rede. So interessant es ist, die Ausbildung der Dogmengeschichte in ihrem geschichtlichen Verlaufe zu betrachten, so muss ich hier darauf verzichten.* Nur die Tatsache will ich konstatieren, dass eine unbefangene Erforschung der christlichen Lehrbildungen und der kirchlichen Fixierung einzelner Lehren, sowie der Bildung dogmatischer Systeme darauf ausgeht, die verschiedenen Lehrformen unbefangen zu fixieren und aus den jeweils gegebenen Verhältnissen begreiflich zu machen, sie in ihren Konsequenzen zu verfolgen, die in der weiteren Entwicklung hervortreten, und ihre Erstarrung sowie ihre Ablösung durch andere Lehrformen ins Auge zu fassen; und wenn auch nicht alle Lehrversuche kirchliche Anerkennung gefunden haben, so hat die Geschichte auch diese zu berücksichtigen, zumal gerade diese Versuche häufig später in der betreffenden Kirche Anklang gefunden haben, wie z. B. die Dissenters, welche von den die Bekenntnisse feststellenden Reformatoren verworfen wurden, viele Gedanken vertraten, die in einem späteren Entwicklungsstadium des Protestantismus zu Ehren kamen. Wie die Dogmengeschichte erst mit der Opposition gegen die kirchliche Dogmatik begann und die Erschütterung des Bewusstseins von der Unfehlbarkeit der kirchlichen Lehre voraussetzte, so hat sie auch das Resultat erzeugt, dass die Kirchenlehre nicht ihr einziger Inhalt sein

---

* Vgl. meine Bemerkungen hierüber in den protestantischen Monatsheften Jahrg. 5, H. 7, S. 253 f. und Jahrg. 6 H. 7, S. 252 f. und in meiner Dogmengeschichte. S. 1 f.

kann. Schon die Tatsache der Dogmengeschichte, welche das Werden und die Veränderung der Lehrformen betrachtet, ist ein Fragezeichen gegenüber der Meinung von einer ein für allemal fixierten unfehlbaren Lehre. Sie hat sehr viel dazu beigetragen, die Dogmen als kirchliche Lehrsätze auf ihre wahre Bedeutung einzuschränken, und bestätigt die Bedenken, die der Begriff des Dogmas schon durch seine so schwer vereinbaren Momente erweckt.

3.

Es wird vielleicht von Wert sein, den Gang der geschichtlichen Entwicklung kurz zu skizzieren. Wir werden so über das Dogma auf historischem Wege am besten aufgeklärt. Einmal ist zu beachten, dass der Gang der dogmatischen Entwicklung nicht verstanden werden kann, wenn man nicht eine innere treibende Kraft anerkennt, die die eigentümlichen dogmatischen Gestaltungen im Verein mit bestimmten zeitlichen Einflüssen herbeigeführt hat. Es kann nicht die Aufgabe sein, die Erscheinungen in diesem Gebiete von einem späteren Standpunkte zu beurteilen, sondern sie im Zusammenhang ihrer Zeit zu verstehen. Da sie aber untereinander verschieden sind und doch alle den Anspruch darauf machen, christlich zu sein, so wird man zu untersuchen haben, wie das Christentum, wenn es als eine einheitliche Grösse aufgefasst wird, sich in diesen verschiedenen Formen darstellen konnte. Man wird genötigt sein, das einheitliche christliche Prinzip von den Erscheinungsformen desselben zu unterscheiden, und je nach der bestimmten Modifikation, in der es aufgefasst wird, wird eine bestimmte Lehre in den Mittelpunkt treten, die ganz besonders präzisiert wird, ein Zentraldogma, um das sich die übrigen Lehren gruppieren. Auch ist es durchaus natürlich, dass die bestimmten Lehrformen, in denen sich das christliche Bewusstsein Ausdruck gibt, weil sie von einer bestimmten Art das Christentum aufzufassen bedingt sind, auch von individuell bestimmten Trägern des christlichen Bewusstseins hervorgebracht werden, d. h. bestimmten nationalen Charakter tragen. So werden die verschiedenen dogmatischen Versuche als ebensoviele Erscheinungsformen des christlichen Bewusstseins sich darstellen. Es wird sich so verstehen lassen, dass die Fixierung der Lehre durch kirchliche Bestimmungen in einer gegebenen Zeit und in einer

bestimmten Form durchaus an dieser Stelle berechtigt sein kann, ohne deshalb den Anspruch auf ewige Geltung aufrecht erhalten zu können; es wird sich zeigen, dass der kirchliche Niederschlag einer Lehrstufe auf den Versuchen einer umfassenden Grundrichtung des christlichen Prinzips in grossen Lehrsystemen ruht, dass aber die Notwendigkeit einer kirchlichen Fixierung der Lehre in bestimmten Formen mit der eigentümlichen Auffassung des christlichen Prinzips zusammenhing, womit durchaus nicht gesagt ist, dass für alle Zeiten diese Formulierungen gelten oder auch nur zu allen Zeiten die Lehrgestaltungen kirchliche Formen annehmen müssen.

In der ersten Zeit hat das christliche Erkennen noch keine präzisen Formen angenommen; es ist durch das Neue Testament und die apostolischen Väter repräsentiert. Der Inhalt des Christentums wird auch hier trotzdem durch besondere Zeitvorstellungen bestimmt, wie das die Eschatologie, der Dämonenglaube, die an alttestamentliche Vorstellungen anschliessende Art des Versöhnungsglaubens, der Reichsgottesidee und vieles andere beweist. Das wesentlich Neue und Triebkräftige dieses Glaubens liegt aber natürlich nicht in diesen Formen, sondern darin, dass die Gottesgemeinschaft über alle Störungen hinausgehoben und ethisch bestimmt ist. Der Christ ist seiner unmittelbaren Gottesgemeinschaft, des Besitzes des göttlichen Geistes gewiss, durch den er getrieben wird, sich sittlich zu betätigen. Wenn auch die Neuheit dieses Prinzips zunächst in schroffen, zum Teil gegen die Welt ablehnenden, der Natur und der natürlichen Sittlichkeit zum Teil fremden Formen erscheint — man denke an die verhältnismässig niedere Taxierung der Ehe, des Eigentums, selbst der persönlichen sozialen Stellung, der Kunst, der Wissenschaft, teilweise auch des Staates —, so ist doch die Persönlichkeit in ihrem vollen Werte fixiert, und damit ist ein Prinzip gegeben, das in seiner weiteren Entwicklung ganz andere Früchte zeitigen konnte. Zunächst kam es darauf an, das Zentrum des Menschen neu zu gestalten; wenn in der wiederhergestellten Gottesgemeinschaft, in der neuen Gesinnung ein neues Zentrum gegeben war, so war damit die Möglichkeit einer unabsehbaren Entwicklung inauguriert. Und diese zentrale Umgestaltung des Menschen in der ethisch bestimmten Gottmenschheit war das wirklich Neue des Christen-

tums. Sie ist an den Stifter angeknüpft, der nach den Quellen, wenn auch in zeitgemässer Form, dieses Bewusstsein vertritt, und eben hierin über alles Bisherige hinausgeht, ein neues Zeitalter inauguriert. Denn von einer Gottmenschheit, von einer Erlösung im positiven Sinne, die zugleich Vollendung des religiösen Bewusstseins im Ergriffensein von der göttlichen Vernunft, im Beseeltsein vom göttlichen Geiste ist, und zwar mit Selbstbewahrung der Persönlichkeit, die nicht in der Gottheit untergeht, sondern sich erst recht in der Gottesgemeinschaft tatkräftig weiss, ist in keiner ausserchristlichen Religion die Rede; neu ist die, wenn auch zunächst noch naive, Verbindung der Immanenz, d. h. des Einwohnens Gottes im Menschen, des Einswerdens des Menschen mit Gott, und der Transzendenz, d. h. des Bewusstseins von der Erhabenheit Gottes über alles Endliche, des Uebergreifens der Gottheit über den einzelnen, der eben deshalb zugleich weiss, dass Gott allen Menschen einwohnen will, und diese christliche Grundidee und Grunderfahrung als allgemeingültig auffasst. Was hier in abstrakter Form ausgesprochen ist, wird in jener Zeit mit Hilfe der Anschauungsbilder der Zeit zum Bewusstsein gebracht.

Die erste Form nun, in der dies Bewusstsein zu einem wissenschaftlichem Ausdruck mit Hilfe der der Zeit zur Verfügung stehenden Mittel gebracht wurde, vertreten die Apologeten, die das Christentum als die wahre Philosophie verteidigen und darstellen, welche allen anderen Philosophien überlegen sei. Dass man indes bei dieser Darstellungsform damals nicht stehen blieb, die in freier Spekulation die Vernünftigkeit der christlichen Religion zu zeigen und ihren Inhalt in einer zusammenhängenden Weise darlegen wollte, ist durchaus natürlich. Denn wenn auch die Apologeten, so wie es die späteren griechischen Philosophen, die Stoiker insbesondere, auch mit ihrer Popularreligion machten, den Zusammenhang mit dem populären christlichen Bewusstsein festzuhalten suchten, ein Bestreben, in dem Irenaeus und Origenes trotz all ihrer Verschiedenheiten einig waren, so entwickelte sich doch zugleich die Kirche dergestalt zu einer einheitlich organisierten Grösse, stellte sich auch als Vertreterin des Christentums mit ihren offiziellen Organen dermassen der Weltmacht des römischen Reiches und der Grossmacht hellenischer Geistesbildung selbständig gegenüber, um das Christentum möglichst in seiner

Eigentümlichkeit zu wahren, dass sie auf eine einheitliche und als solche fixierte Lehre das grösste Gewicht legte. Eben daher konnten die in der Kirche so vielfach vorhandenen Differenzen in Bezug auf die wichtigsten Lehrartikel um so weniger ignoriert werden, als man gerade unter dem Einfluss der Griechen die religiöse Erkenntnis besonders wertete und die Gottesgemeinschaft in der Erkenntnis der von der Sinnlichkeit und ihrer Vergänglichkeit befreiten Seele fand, die Gott und seine Offenbarung im Sohne und dem Geiste wesentlich umfasste. So wurde eine reine kirchliche Lehre gebildet, die nunmehr kirchlich fixiert zugleich Gegenstand des Glaubens und der Erkenntnis sein sollte, während ein Origenes zwischen dem populären Glauben und dem Erkennen unterschieden hatte. Dass hier nun die christliche Gotteserkenntnis und die Christologie in den Mittelpunkt der Erörterung treten, versteht sich von selbst. Denn die in dem christlichen Bewusstsein vorhandene Gewissheit einer neuen Gottesgemeinschaft konnte zunächst sich nur in der Erkenntnis dieses Gottes und Christi, der diese Gottmenschheit repräsentiert und vermittelt, darstellen. Alle anderen Lehren treten deshalb gegen diese zurück, und von der Vorstellung, die in der Dreieinigkeitslehre und in der Christologie von Gott und seinem Verhältnis zum Menschen kirchlich fixiert ist, hängt auch die übrige dogmatische Vorstellungswelt jener Zeit ab. Die erste Periode der kirchlichen Lehrgestaltung ist deshalb die der griechischen Kirche von Athanasius bis zu Johannes Damascenus, in welcher das christliche Prinzip der Gottmenschheit in der wahren Gotteserkenntnis realisiert sein sollte, die aber nicht bloss ein theoretisches Wissen im modernen Sinn war, sondern zugleich als ein Teilhaben an der göttlichen Realität, als mystisches Eintauchen in die Gottesgemeinschaft aufgefasst wurde. Auch wurde Gott selbst mittels der neuen Eigenschafts- und Trinitätslehre als ethischer ergriffen und die Vergottung sollte nicht Untergang in Gott, sondern Verklärung durch Gott, Teilhaben an Gottes geistiger Herrlichkeit bedeuten, die in Christus angeschaut und im Geiste, an dem man teil hatte, genossen wurde. Indem freilich die Kirche auf ökumenischen Konzilien als Lehrgesetz die Lehre von der Dreieinigkeit, von der Wesensgleichheit des Sohnes, von den zwei Naturen in Christo und ihrem Verhältnis zueinander fixierte, handelte sie

zwar in dem Bewusstsein, so den Kern der christlichen Religion zu wahren und vor Verfälschungen zu behüten; aber andererseits schnitt sie durch ihre Formulierungen für die Zukunft ein tieferes Eingehen auf die hier vorliegenden Probleme ab, soweit ihre Autorität reichte. Und doch waren mit den vorhandenen Mitteln keine Formulierungen zu gewinnen, die auf ewige Zeiten Anspruch machen konnten, und wenn sie auch jenem Zeitbewusstsein genügten, so musste doch eine erneute Untersuchung der Anthropologie, der Geschichte, der Metaphysik zu anderen Resultaten führen. So ergab sich der Widerspruch, an dem heute noch die griechische Kirche leidet, dass einerseits die Wahrheit an sich in den Dogmen erkannt und fixiert sein soll, andererseits doch den Gläubigen ein keineswegs einwandfreies Lehrgesetz auferlegt wird, das noch obendrein in seiner feineren Gestaltung dem Volk unverständlich ist. So konnte einmal die Erkenntnis nicht fortschreiten, weil ihr Inhalt fixiert war, und sodann war das Volk an die mechanische Aneignung von Formeln gebunden, und beides zusammen führte zu einer Erstarrung. Nichtsdestoweniger hatte die griechische Kirche darin recht, dass das Christentum auf die Gotteserkenntnis dringt, und dass es mit der theoretischen Skepsis sich nicht begnügen kann, dass eine Seite der Gottmenschheit auch darin besteht, Gott im Wissen zu besitzen und Gewissheit von der Wahrheit des zentralen Inhaltes des Christentums zu erreichen.

Während diese Entwicklung unter dem hellenischen Typus überwiegend die Gottesgemeinschaft im Erkennen und Anschauen realisieren wollte und darum auch die Aufgabe der Kirche wesentlich in der orthodoxen Erkenntnis fand, hatte das Abendland mehr die praktische Seite der Religion im Auge und das Christentum wird als Willenssache aufgefasst; dazu kommt, dass hier ein weit stärkerer Zug zu der Gemeinschaft sich geltend macht, während im Orient der freie Wille des einzelnen mehr Beachtung fand. Damit verband sich eine pessimistische Auffassung der gegebenen staatlichen und sittlichreligiösen Verhältnisse, indem hier stärker die Seite des Christentums als Erlösungsreligion hervorgehoben wurde als das Christentum als Vollendungsreligion. Das mochte damit zusammenhängen, dass die Widerstände, die im Gebiete des Willens der Gottesgemeinschaft entgegentraten und von denen das Christentum befreien

wollte, stärker empfunden wurden als die Schwierigkeiten im Gebiete des Erkennens. So trat im Abendland in den Mittelpunkt des christlichen Bewusstseins die Erlösung von der Sünde und die kirchlich vermittelte Mitteilung der göttlichen Gnade, in der die Gottmenschheit erreicht wird. Nun wird diese Gnadenmitteilung als eine die Natur des Menschen überragende aufgefasst, während in der griechischen Kirche die Einheit mit Gott in der Erkenntnis, vor allem des Logos, als eine vernünftige erscheint. Es ist also ganz natürlich, dass hier der Gegensatz von Sünde und Gnade und seine Aufhebung im Willen zum Zentraldogma wurde, und zwar, da der Mensch im Zusammenhang der Gattung betrachtet wurde, so wurden hier die Lehre von der Erbsünde und der Ohnmacht des Menschen, von der Gnade im Willen, sowie die Lehre von der Kirche, die dem sündigen Gattungsleben ein neues Gattungsleben entgegensetzte, die die Stelle des antiken Staates vertrat, die mit ihren Gnadenmitteln die Vermittlerin der Erlösung und der Mitteilung des den Willen belebenden Gottesgeistes wurde, zu Zentraldogmen. Die Kirche wird so die Versöhnungsanstalt und die Erziehungsanstalt für den Himmel, die die Beseelung durch den göttlichen Geist durch ihre Sakramente vermittelt. Merkwürdig ist es, dass man die Lehren von der Dreieinigkeit und von Christus mit der griechischen Kirche teilte, wenn freilich auch in der Gotteslehre der Wille in steigendem Masse hervortrat, was sich z. B. in der Auffassung Augustins von der Trinitätslehre gezeigt hatte, wenn er den Geist, der den Willen, die Liebe repräsentieren soll, vom Vater und Sohn ausgehen lässt und als das Verbindungsglied beider ansah. Dass in dieser Betonung des Willens und des Gottesstaates, der Kirche, die im Laufe der Zeit immer mehr juristischen Charakter annahm, sich der römische Typus offenbarte, wird schwerlich zu leugnen sein. Der juristische Charakter des Römertums zeigte sich nicht nur in der Lehre von der kirchlichen Anstalt, deren wesentliches Merkmal die juristisch bestimmte Organisation wurde, sondern auch in der Tendenz, das Christentum in der Welt des Willens zur Herrschaft zu bringen, was zu der Vereinerleiung der Kirche mit dem Reich Gottes führte und an die Idee der römischen Weltherrschaft erinnerte, ebenso aber in der juristisch gefärbten Lehre von der Erbsünde, der Erbschuld, der Verurteilung der Menschheit durch Gott, in

der juristischen Versöhnungslehre, wie sie Anselm ausbildete,* ebenso aber in der juristischen Handhabung des Beichtinstitutes. Die Lehre von der Kirche tritt so in den Mittelpunkt, in ihr wird die Gottmenschheit garantiert und realisiert, ja man kann vielleicht sagen: die Lehre ist hier überhaupt nicht Selbstzweck, sondern nur das Mittel, um das praktische Heil zu vermitteln, und damit hängt es zusammen, dass man sich in der römischen Kirche für die Laien mit einem „unentwickelten Glauben" (fides implicita) begnügt, dass das Dogma mehr Dogma der Kirche bleibt, vom Klerus gekannt und anerkannt, für die Laien aber nur in der Form festgehalten, dass sie den Willen haben müssen, zu glauben, was die Kirche glaubt. So ergab sich hier zu dem Lehrgesetz noch ein Gesetz für das Leben, das die erziehende Kirche vorschrieb und das auf der Unfehlbarkeit und Heiligkeit der Kirche ruhte, welche dogmatisch fixiert wurde. Es war nun kein Wunder, dass auch diese Form dogmatischer Fixierungen sich nicht in der Alleinherrschaft behaupten konnte. Denn einmal konnte die Kirche, je mehr sie sich als die weltbeherrschende Macht auffasste, sich nicht vor der Verweltlichung bewahren, wenn sie auch noch so sehr das bloss Natürliche für sich als minderwertig ansah und die Hingabe an die übernatürliche Gnade am idealsten in einer weltfremden mönchischen Richtung realisiert fand. Sodann aber war die Art, wie die Kirche die Gnade vermittelte, teils an Sakramente gebunden, teils durch das juristisch gefärbte Beichtinstitut bestimmt, sodass die Idee der Gottmenschheit nur unvollkommen zur Geltung kam. Denn die Idee der Vereinigung des Menschen mit Gott durch die Versöhnung wurde hier durch die im Besitze des heiligen Geistes und der Gnadenmittel befindliche, ihre zur Unmündigkeit verurteilten Glieder erziehende Kirche verwirklicht. So wurde trotz aller Betonung des Willens doch die Erlösung sakramental vorgestellt, und dem ging eine juristisch gefärbte Erziehung des Willens zur Seite, sodass der eigentlich ethische Charakter des Christentums bald physisch bald juristisch überwuchert wurde. Trotz alledem wird man nicht verkennen, dass die römische

* Anselms Theorie schliesst sich zwar mehr an das deutsche als das römische Recht an; aber dass sie juristischen Charakter trug, das lag an dem juristischen Charakter der die Germanen beherrschenden römischen Kirche, wenn auch in die Einzelausführung germanische Rechtsanschauungen sich einmengten.

Kirche die wesentliche Wahrheit vertritt, dass das christliche Prinzip den Willen bestimmen und in der Gemeinschaft des Gottesreiches sich realisieren soll, wenn freilich auch die Art, wie sie diesen Grundgedanken in ihren Dogmen fixiert hat und wie ihn die Scholastik ausgeführt hat, unvollkommen blieb. Der Zwiespalt zwischen Uebernatürlichem und Natürlichem, zwischen Geistlichem und Weltlichem, zwischen Kirche und Welt, zwischen Theologie und sich selbständig machender weltlicher Wissenschaft offenbarte sich in der Lehre von der doppelten Wahrheit.

Die dritte Form, in welcher das christliche Dogma fixiert wurde, die protestantische, suchte die im Christentum gegebene, ethisch bestimmte Erlösung und Gottbeseeltheit im zentralen Bewusstsein der Persönlichkeit, die der Sündenvergebung teilhaft, ihres Heils in der Gottesgemeinschaft gewiss werden und sich als neue Persönlichkeit in dem sittlichen Leben im Anschluss an die natürlich gegebenen Grundlagen desselben betätigen sollte. So versuchte sie den Zwiespalt zwischen Christentum und natürlicher Ethik, der in der römischen Kirche hervorgetreten war, zu überbrücken. Man kann vielleicht auch sagen: Wenn das Christentum die beiden Seiten, Erlösungsreligion und positive Vollendungsreligion zu sein, von Haus aus unmittelbar verband und die griechische Kirche die Erlösung hinter die positive Gottesgemeinschaft in der Erkenntnis, die römische Kirche die positive Gottesgemeinschaft gegen die erlösende Seite zurückstellte, da sie Heilsgewissheit ausschloss und die Erlösung an die Absolution der Kirche band, so versuchte der Protestantismus beide Seiten so zu vereinigen, dass er die Heilsgewissheit, welche die positive Gottesgemeinschaft, die Einwohnung des göttlichen Geistes in sich schliesst, mit der Sündenvergebung unmittelbar verband. Es ist vielleicht nicht ganz unrichtig, wenn man die beiden protestantischen Konfessionen in Bezug auf diese Frage so unterscheidet, dass Luther von dem Sündenbewusstsein und der Erlösungsbedürftigkeit, also von der Erlösungsreligion ausgehend zur positiven Gottesgemeinschaft in der Heilsgewissheit vordrang, während die Reformierten, von dem griechischen Humanismus mehr beeinflusst, die positive Seite der Heilserwählung in den Mittelpunkt stellten und in diese die Erlösung mit aufnahmen. Jedenfalls kann man sagen, dass von hier aus der Mittelpunkt des protestantischen Dogmas die Rechtfertigungs-

und Erwählungslehre war. Was unmittelbar mit diesem Dogma zusammenhing, wurde präzis im Dogma ausgebildet. Da es sich hier um persönliche Gewissheit handelte, so trat der persönliche Charakter gegenüber dem kirchlichen stark hervor, und neben den genannten Lehren wurde besonders die Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln umgestaltet. Damit hing es auch zusammen, dass die Lehre von der Schrift der Lehre von der Tradition gegenüber bevorzugt wurde. Denn da man von der Kirche keine Unfehlbarkeit mehr glauben konnte, nachdem man das Recht des Subjekts, selbst in Sachen des Glaubens zu entscheiden proklamiert hatte, so fiel auch der Glaube an die durch Konzilien verbürgte Kirchenlehre und man ging auf die historische Urquelle des Christentums, die Schrift, zurück. Damit lehrte man nichts Neues, da auch bisher niemand die Autorität der Schrift bezweifelt hatte, höchstens bisher der Schriftgebrauch den Laien entzogen war, weil man die vielen Ketzereien auf Missverstand der Schrift zurückführte. Neu war nur, dass man die Schrift über die Tradition stellte und ihre Auslegung durch die Kirche nicht als verbindlich ansah. Freilich wurde dieser Standpunkt tatsächlich wieder aufgegeben, sobald man den Anschluss an die protestantischen Bekenntnisse wieder zum Lehrgesetz erhob.

Der Protestantismus hatte den Heilsglauben in den Mittelpunkt gestellt in dem Sinne der Gewissheit der Rechtfertigung oder der Erwählung, in der auch die Gewissheit der Rechtfertigung enthalten sein sollte; ja Luther hatte sogar gewagt, die einzelnen Teile der Schrift daraufhin zu prüfen, ob sie diesen Glauben enthielten. Aber bald kam man dahin, nicht nur die Schrift zum Fundament der Lehre zu machen, sondern auch diese wieder nach den Bekenntnissen zu interpretieren, die die protestantischen Kirchen aufgestellt hatten. Dazu zeigte sich auch hier, wie stark die Tradition war. Man behielt nicht bloss die Lehren von Gott, der Trinität, die Lehre von Christo in der Weise, wie sie die alten Konzilien festgestellt hatten, sondern man behielt auch die juristische Form der Versöhnungslehre im wesentlichen bei. So ergab sich in den reformatorischen Bekenntnissen ein Zwiespalt, indem im Grunde das Dogma nur in der Lehre von der Rechtfertigung und deren Voraussetzungen: Gesetz, Evangelium, Glaube, Werke, sowie in der Lehre von der

Erwählung, d. h. in der Lehre von der Heilsgewissheit und in der Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln wesentliche Neugestaltungen erfuhr. Dieses Festhalten aller älteren Hauptdogmen mag den Schein begünstigen, als ob in der Dogmenentwicklung ein konstanter Fortschritt in der näheren Bestimmung der Lehre stattgefunden hätte, wenn man von den Irrwegen des Mittelalters absehe. Allein dabei übersieht man gänzlich, dass die jedesmalige Gestaltung bestimmter Dogmen auf einer ganz bestimmten Art beruhte, das christliche Prinzip zu erfassen, und dass dieser Anschauung gemäss jedesmal bestimmte Dogmen den Mittelpunkt bildeten. Dass der Protestantismus die alten Dogmen von seiner zentralen Position aus nicht umgestaltete, beruhte vielmehr auf einer Inkonsequenz, die in jener Zeit begreiflich war, wo es darauf ankam, den Bau unter Dach zu bringen, um sich der alten Kirche gegenüber zu behaupten. Aber man darf nicht übersehen, dass die Dissenters der Reformationszeit in all den genannten Beziehungen Aenderungen der Lehre und obendrein noch Freiheit von einem Lehrgesetz, vollends einem staatlich aufgedrungenen Lehrgesetz forderten, und dass ihre Forderung in späteren Zeiten in dem Protestantismus Beachtung fand. Man darf ferner nicht übersehen, dass man wenigstens in der Anfangszeit der Reformation die zentrale Bedeutung der Rechtfertigung oder Erwählung weit klarer und bewusster hervorhob, als das in früheren Perioden bei den zentralen Dogmen der Fall war, die tatsächlich in den Mittelpunkt traten. Ferner aber zeigte schon die Mannigfaltigkeit der Lehrgestaltung unter den Protestanten, dass bei ihnen die Individualität mit der Persönlichkeit eine eminente Bedeutung gewonnen hatte, und endlich war durch das Auftreten des Protestantismus, der die römische wie die griechische Kirche durch seine Bekenntnisse zu einer Zusammenfassung ihres dogmatischen Standpunktes nötigte, die Tatsache zustande gebracht, dass nun tatsächlich drei Kirchen oder noch mehrere nebeneinander standen, deren jede ihre eigenen Dogmen vertrat; und je stärker der Konfessionalismus sich ausprägte, um so mehr wurde die Verschiedenheit der Dogmen und der dogmatischen Standpunkte hervorgehoben. Der ursprüngliche Protestantismus hat in der Heilsgewissheit und in der Hervorhebung der natürlichen Ethik den ethisch bestimmten persönlichen Charakter der „unmittel-

baren christlichen Gottesgemeinschaft als den dem Menschen naturgemässen Zustand mit Recht hervorgehoben, aber die Konsequenzen seines Standpunktes keineswegs voll gezogen, ja in den offiziellen Kirchen sich mehr von dem bevormundenden Gesetz des Lebens, der Werke, als von dem Lehrgesetz befreit, das er vielmehr bald wieder in drückender Form einführte. Freilich straft er schon durch seine Existenz diese einseitige Entwicklung selbst Lügen, und sein sola fide, die Rechtfertigung allein durch den Glauben, bewährte er schlecht, wenn der Glaube Heilsgewissheit in sich schliessen und doch am Ende Autoritätsglaube an ein bestimmt formuliertes Lehrgesetz sein sollte, wenn er einerseits unmittelbare Erfahrung der Gottesgemeinschaft sein sollte, so dass wir den andern auch „ein Christus werden" können, andererseits noch dazu Glaube an allerhand Heilsgarantien sein sollte, die erst diese Heilserfahrung verbürgen mussten, an eine ganze Reihe von Dogmen, die man traditionell überkommen hatte, oder an eine bestimmte Lehre von den Sakramenten, die das Heil verbürgten und für heilsnotwendig erklärt wurden.

Daher hat sich im Laufe der protestantischen Entwicklung noch ein neuer Standpunkt geltend gemacht. Da einmal mit dem Protestantismus die Kritik der herrschenden Kirchenlehre begonnen und diese ihre ausschliessliche Herrschaft verloren hatte, so kam man allmählich zu der Ueberzeugung, dass von den verschiedenen dogmatischen Standpunkten der Kirchen, die sich bekämpften und doch nicht völlig besiegten, keiner die Alleinherrschaft und Allgemeingültigkeit beanspruchen könne. Dies geschah um so mehr, als die Wissenschaft, die im Mittelalter unter der Herrschaft der kirchlichen Theologie gestanden hatte, sich von derselben emanzipierte. Naturwissenschaft und Geschichte, ebenso die Philosophie gingen ihre eigenen Wege. Die metaphysischen, psychologischen, ethischen Untersuchungen wurden selbständig, die Erkenntnistheorie wurde mit den Methoden des Erkennens immer eingehender behandelt, die geschichtliche Methode, besonders auch nach ihrer kritischen Seite, ausgebildet. So erforschte man auch die Religion von der philosophischen und geschichtlichen Seite aus und ebenso das Christentum nach seinem ewigen Gehalt und nach seiner historischen Erscheinung. Hier ergab sich nun eine ganz neue

Betrachtungsweise. In den Vordergrund traten nicht einzelne Dogmen, sondern das Wesen des Christentums, das historisch, psychologisch, ethisch, metaphysisch untersucht wurde. Hiermit ergab sich nun von selbst gegenüber der Reformationszeit eine höhere Stufe des Bewusstseins. Gegenüber der naiven Form der Lehre, die den Glaubenszustand fixierte, wurden jetzt die Fundamente des religiösen Lebens blossgelegt und die Entstehung der Dogmen erforscht. So ergab sich hier wie von selbst, dass die wissenschaftliche Fixierung des Christentums von der kirchlichen Fixierung dogmatischer Lehren unterschieden wurde. Die Dogmen erschienen nun nur als die Formen, in denen die gegebene Teilkirche ihre Auffassung des Christentums zum Ausdruck brachte, ohne dass sie Anspruch auf Unfehlbarkeit und Allgemeingültigkeit machen konnten. Es kam dazu die den Reformatoren noch beinahe gänzlich unbekannte Idee der Entwicklung, die dahin führte, dass man versuchte, die verschiedenen dogmatischen Gestaltungen als Erscheinungsformen des christlichen Prinzips zu begreifen. Mit alledem wurde der Glaube aus dem Zustand der Naivität und Unmittelbarkeit in den Zustand bewusster Selbsterkenntnis erhoben. Im Grunde entsprach dieses Resultat der Entwicklung dem Protestantismus selbst. Denn da er für die Praxis die Gewissensfreiheit proklamiert und die Person im Mittelpunkt des religiösen Bewusstseins durch die Betonung persönlicher Heilsgewissheit mündig gemacht hatte, konnte er nicht hindern, dass sich diese Freiheit in der selbständigen Erkenntnis geltend machte, nachdem die freie Wissenschaft überall ihren Siegeszug zu entfalten sich anschickte. So ist es ganz natürlich, dass nun die Frage nach dem Dogma sich von einem ganz neuen Standpunkt darstellte. Die kirchlich fixierten Lehren waren nun nur eine keineswegs einwandfreie Form, das Wesen des Christentums nach der Auffassung einer christlich konfessionellen Gemeinschaft einer gegebenen Zeit darzustellen, und da auch in dem Protestantismus selbst nun die Versuche seitens einzelner Forscher sich häuften, diesem Inhalt eine zeitgemässe Form zu geben, so traten tatsächlich an die Stelle der Dogmen Versuche der Erkenntnis des Glaubensinhalts, welche die verschiedensten Strömungen vertraten. Nichts war daher natürlicher, als dass man nun die einzelnen Lehren gegen die prinzipiellen Unter-

suchungen über das Wesen des Christentums zurückstellte und versuchte, die einzelnen Konfessionen als individuelle Formen des christlichen Prinzips aufzufassen, die selbst wieder verschiedene Stadien durchlaufen haben. Auf diese Weise ergab sich die Frage, ob man überhaupt noch ein Dogma als kirchlich fixierte Lehrform brauchen könne oder ob dieses Gebilde als eine vergangene Grösse zu beurteilen sei.

Es könnte hienach scheinen, als wäre die dogmengeschichtliche Entwicklung als ein Irrweg zu betrachten, was freilich auf das Christentum selbst ein sehr ungünstiges Licht werfen müsste. Allein das ist keineswegs der Fall. Wir werden vielmehr einen Fortschritt in der Entwicklung der christlichen Lehre anerkennen, wenn er sich auch jedesmal durch Verfall hindurch vermittelt, indem die Einseitigkeit eines jeden Standpunktes schliesslich selbst über diesen hinaustreibt. Mag immerhin das Urchristentum das Wesen des Christentums in konzentrierter Form zum Ausdruck gebracht haben, in einer Form, die Gefühl, Phantasie, Denken gleichzeitig anregte: diese Form blieb doch unbestimmt, und die Art, wie die Apologeten mit Hilfe der damals zu Gebote stehenden wissenschaftlichen Mittel, das Christentum zum Wissen zu erheben suchten, war doch ein Fortschritt, und die weiteren Versuche, den Inhalt des Christentums dogmatisch zum Ausdruck zu bringen, hätten ohne diese Vorarbeit nicht gemacht werden können. Aber auch in den drei grossen Versuchen, das christliche Dogma kirchlich zu fixieren, ist ein Fortschritt nicht zu verkennen. Dass die Lehre kirchlich fixiert wurde, wurde zu einer Zeit zur Notwendigkeit, wo die Differenzen über die wichtigsten Fragen des Christentums so gross waren, dass nicht nur die Einheit der Christenheit, sondern das spezifisch Christliche darüber verdunkelt zu werden drohte. Die Gottmenschheit konnte nicht von dem Arianismus aus verstanden werden. Dazu bedurfte es der Anerkennung der Mitteilsamkeit der Gottheit, wie sie in dem Sohne und Geist angeschaut wurde, die eben dem Menschen sich mitteilten, während der Vater zugleich die Erhabenheit des göttlichen Wesens über alles Endliche neben dem Einwohnen Gottes in der Welt in der Offenbarungsform des Sohnes und Geistes repräsentierte. Dass also gegenüber der unbestimmten Darstellung der ersten Zeit, die vielfach bildlichen und unpräzisen

Charakter trug, durch die Ausgestaltung der christlichen Lehre der Beweis geliefert wurde, dass die christliche Weltanschauung der antiken überlegen war, ist ebenso ein Fortschritt, wie es auch für jene Zeiten eine Notwendigkeit war, durch kirchliche Lehrfixierungen dem Uebermächtigwerden vorchristlicher Anschauungen einen Damm entgegenzustellen. Freilich zeigten sich in der weiteren Folge die Schattenseiten dieser Entwicklung; denn wenn man bei der orthodoxen Lehre ein für allemal stehen bleiben wollte, würde das Erkennen schliesslich mechanisiert. Dieser einseitigen Entwicklung gegenüber ist es wiederum ein Fortschritt, wenn in der abendländischen Kirche das christliche Prinzip in den Willen verlegt und unter diesem Gesichtspunkte die christliche Lehre ausgebildet wurde, und das um so eher, als man zugleich das bisher Errungene nicht aufgeben wollte. Die Durchdringung des ganzen konkreten Lebens mit christlichem Geiste, die man versuchte, kann nur als eine wesentliche Ergänzung der orientalischen Entwicklung angesehen werden. Dass sich schliesslich hier eine einseitige Lehre von der juristisch organisierten, mit heiligen Sakramenten ausgerüsteten Kirche ergab, sowie dass das natürliche Leben gegen das geistliche zurückgestellt wurde, war eine unvermeidliche Folge dieser Auffassung. Dass schliesslich das Dogma hier nur Mittel für die praktischen Zwecke der Kirche blieb, war das Einseitige dieses Standpunktes. Da war es wieder ein Fortschritt, als der Protestantismus das christliche Prinzip in das innerste Bewusstsein der Persönlichkeit verlegte und das natürlich sittliche Leben, überhaupt das gesamte Kulturleben als die Sphäre betrachtete, in der sich die Gesinnung darstellen sollte, eine Auffassung, die hier zum ersten Male sich mit voller Kraft und Klarheit geltend machte. So war das Christentum als die Religion der Freiheit eines Christenmenschen begriffen. Wenn man im Anfang mit diesem Standpunkt die Herübernahme früherer Dogmen verband, so war das zwar in jener Zeit eine Notwendigkeit, weil man, um gegenüber der römischen Kirche die eigene Stellung kirchlich zu fixieren, nicht die Muse hatte, die Konsequenzen nach allen Seiten zu verfolgen. Aber es ergab sich mit der Zeit ganz von selbst eine im Bunde mit der selbständig sich entfaltenden Wissenschaft sich ausgestaltende freie Erkenntnis; dem Standpunkt der Frei-

heit eines Christenmenschen entsprach es, die Fundamente des eigenen Glaubens nach allen Seiten zu untersuchen. So ist auch diese Tendenz, bewusst das christliche Prinzip zu durchschauen und die Erkenntnis den Resultaten der neuen Wissenschaft gemäss zu gestalten, ein grosser Fortschritt in der Erkenntnis. Es ist aber ebenso ein Fortschritt, dass die ausschliessliche Herrschaft eines Standpunktes nicht mehr vorhanden ist, dass die Probleme von den verschiedensten Seiten genommen werden. Dadurch wird das Wesen des Christentums von allen Seiten aufgehellt.

Sonach zeigt sich in dem Entwicklungsprozess der christlichen Lehre ein grosser Fortschritt, wenn auch die dogmatische Form gewechselt hat, und dass diese Form in dem neuesten Stadium tatsächlich einer freien Erkenntnis teilweise gewichen ist, zeigt nicht die Ueberflüssigkeit der Dogmen überhaupt, sondern nur dies, dass diese Form nur eine Zeitlang notwendig war, bis das Christentum bei den Völkern, die es ergriff, Wurzel gefasst und seine Eigentümlichkeit ihnen aufgeprägt hatte, was insbesondere auch von den Germanen gilt, für die die Kirche zunächst, um ihnen das Christentum zu geben, feste Formen der Lehre brauchte. Nachdem sie aber christlich gebildet waren, zeigte sich der ihnen eigentümliche Freiheitsdrang in der Mündigmachung der Persönlichkeit, was die Reformation inaugurierte, ohne es durchzuführen. Fortan ist es wohl möglich, dass noch viele auf den früheren Standpunkten verharren, die für eine tiefere Erfassung des christlichen Prinzips noch nicht reif sind, wie das der Fortbestand der griechischen, römischen, altprotestantischen Kirchenformen zeigt. Aber es ist nicht möglich, den Versuch, das Wesen des Christentums selbständig zu untersuchen und demgemäss die Lehre auszugestalten, rückgängig zu machen. Nur wird man nicht vergessen dürfen, dass diese früheren Formen, die durch Völkertypen repräsentiert sind, die Vorbedingung für dieses letzte Entwicklungsstadium der christlichen Erkenntnis bilden, da nur aus dem ganzen geschichtlichen Prozess das Wesen des Christentums wirklich von der geschichtlichen Seite erkannt werden kann, sofern das Christentum seinen Reichtum in den verschiedenen Lehrgestaltungen entfaltet, aber auch die üblen Folgen einer zu engen und einseitigen Ausgestaltung des christlichen Prinzips an den Tag gebracht hat.

Die früheren Lehrgestaltungen bilden auch insofern die Grundlage der höchsten Entwicklungsstufe, als diese die Wahrheitsmomente der früheren Stufen in sich aufnehmen muss, die oben hervorgehoben wurden, nur ohne die Einseitigkeiten, die diesen Formen noch anhaften und sie eng und beschränkt, auf die Dauer zu beschränkt für das universale Wesen des Christentums erscheinen liessen.

4.

Was sind nun die charakteristischen Merkmale dieser neuesten Entwicklungsform der christlichen Erkenntnis? Denn man wird gewisse gemeinsame Grundzüge finden, die sich bei aller Verschiedenheit im einzelnen herausgestellt haben und die selbst nicht ohne Einfluss auf diejenigen geblieben sind, welche im Grunde an dem altprotestantischen Dogma festhalten möchten.

Einmal bleibt man nicht mehr bei der unmittelbaren Form des Glaubens stehen, sondern untersucht, wie schon bemerkt, seine Fundamente mit Hilfe psychologischer, religionsgeschichtlicher, erkenntnistheoretischer, eventuell auch metaphysischer Forschungen. Die Religion aber wird als etwas dem geistigen Wesen des Menschen Natürliches und gegenüber den naturwissenschaftlichen Zweifeln als berechtigt erwiesen. Denn mag man nun bei der psychologischen Begründung der Religion stehen bleiben oder ihre metaphysische Basis anerkennen, jedenfalls sucht man ihre Notwendigkeit für das menschliche Bewusstsein zu erweisen, indem man ihrem psychologischen Ursprung nachgeht und ihren Gang in der Weltgeschichte völkerpsychologisch zu verstehen sucht. Das Christentum aber gilt seinem Wesen nach als die prinzipielle Verwirklichung des Ideals der Religion oder mindestens als die höchste Stufe der historischen Entwicklung der Religionen. Bei diesen Untersuchungen gibt man sich die grösste Mühe, dasjenige, was den neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und den notwendigen Voraussetzungen der Naturwissenschaft widerspricht, als für die Religion nicht wesentlich zu zeigen, wie denn gerade eine Einschränkung der Theologie durch die Naturwissenschaften erfolgt ist. Man ist völlig einverstanden, dass es nicht die Aufgabe der Theologie sein kann, sich in die Erkenntnis des Naturprozesses einzumengen, dass vielmehr in dem naturgesetzlichen

Zusammenhang, in der Ordnung der Welt und in ihrer Gesetzmässigkeit Gott sich offenbare, besser als in Wundern, die den Naturzusammenhang zerstören, und dass man ebensogut, ja besser sittlich tätig sein könne, wenn man die Naturgesetze kennt und benützt, als wenn man annimmt, man müsse in den Naturprozess störend eingreifen und die Gottheit mache selbst in dieser Hinsicht Ausnahmen. Versucht aber die Naturphilosophie, das Gesamtbewusstsein des Menschen, auch das religiöse und sittliche Bewusstsein, auf einen bloss materiellen Prozess zurückzuführen, so weist man dem gegenüber nach, dass die Erkenntnis dieses Prozesses selbst ein Produkt geistiger Tätigkeit sei, gerade so wie das sittliche Handeln und die Religion, soweit sie nicht auf die Gottheit selbst zurückzuführen ist, auf der Ideale bildenden Tätigkeit des Geistes beruhe, die nicht aus dem bloss materiellen Naturzusammenhang begreiflich wird. Wenn man so einerseits alles das, was die Voraussetzung des naturgesetzlichen Zusammenhanges stören könnte, als dem religiösen Glauben nicht wesentlich preisgibt, und die Benützung der Natur für geistige Zwecke durch die Kenntnis und Berücksichtigung der Naturgesetze vermittelt sein lässt, so sucht man trotzdem die berechtigte Selbständigkeit des geistigen, insbesondere religiösen Lebens aufrecht zu erhalten. So hat die Theologie die Selbständigkeit der naturwissenschaftlichen Forschungen anerkannt und nach dieser Seite hin sich selbst beschränkt, z. B. in Bezug auf die biblischen Schöpfungsberichte, in Bezug auf die Wunder. Man sucht aber ebenso wie das Wesen der Religion, insbesondere auch das eigentümliche Wesen der christlichen Religion festzustellen. Man ist sich darüber einig, dass das Christentum verschiedene Erscheinungsformen hat, die man entweder individuell oder als verschiedene Stufen der Entfaltung des christlichen Geistes ansieht. Gegenüber der modernen Idee der Entwicklung erkennt man an, dass die Formen, in denen das Christentum in der Welt erscheint, auch die Lehrformen, zeitlich bedingt sind, sucht aber zugleich zu zeigen, dass es ein Ideal der Religion gibt, das in dem christlichen Prinzip enthalten sei. Der Annahme, dass alle Entwicklungsformen nur relativ seien, wird die Ideale bildende Kraft des Geistes entgegengestellt, und man sucht zu zeigen, dass gerade die Idee der Entwicklung selbst den deutlichsten Beweis

dafür enthält, dass der Geist sich über den Prozess stellt, die Entwicklungsstadien festhält, vergleicht, das Vergangene gegenwärtig hält und so auch imstande ist, den religiösen Entwicklungsgang zu überschauen, das Bleibende, Wertvolle von dem Vergänglichen zu unterscheiden und festzuhalten, wie selbst die Natur auf ihre Weise ihre verschiedenen Entwicklungsstadien festhält und gleichzeitig nebeneinander bewahrt. Würde man nicht Ideale festhalten, so würde man nicht mehr von Entwicklung, sondern nur von Veränderungen reden können. Mag man ferner das Prinzip des Christentums in dem Prinzip der Gottmenschheit, das alle aneignen sollen, oder in der Idee der gottwohlgefälligen Menschheit oder in der völligen Kräftigkeit des Gottesbewusstseins oder in der Aneignung des göttlichen Reichswillens finden, darüber ist man einig, dass hier in irgendeiner Weise die dem Menschen mögliche Vereinigung des Menschen mit Gott, sei es in Form des Gefühls oder des Willens oder des bewussten Erkennens oder in allen drei Beziehungen zugleich, erreicht sei, und dass damit auch prinzipiell eine Erlösung von den früheren Mängeln und Einseitigkeiten des religiösen Bewusstseins gegeben sei. Andererseits erkennt man aber an, dass die neuere Methode der Geschichtsforschung auf die gesamte Erscheinung des Christentums angewendet werden müsse, dass man zwischen dem Prinzip und der jeweiligen zeitlichen Erscheinung des Prinzips zu unterscheiden habe, dass die historische Kritik vor den christlichen Urkunden nicht stillestehen müsse. Eben daher wird die Art und Weise, wie dieses christliche Prinzip mit der Person Christi verknüpft wird, zwar noch verschieden vorgestellt — auch je nachdem man das christliche Prinzip auffasst, verschieden —, aber dass man sich in dieser Hinsicht mit dem historisch wirklich festzustellenden Tatbestand in Einklang zu halten hat und dass Christus in jedem Falle in den Formen seiner Zeit das christliche Prinzip vertreten hat, wird zugegeben. Dass hiedurch die Lehre von Christus wesentlich beeinflusst wird, versteht sich von selbst. Dazu kommt aber, dass die neueren psychologischen und ethischen Forschungen auf die gesamte Lehrbildung einen unberechenbaren Einfluss ausgeübt haben. Denn überall werden nicht mehr in Bezug auf geistige Vorgänge metaphysische Kategorien angewendet, wie man

früher stritt, ob die Sünde mit der Substanz des Menschen verwoben oder ein blosses Accidens sei, wie man die Christologie in der Form der Zweinaturenlehre darstellte und eine gegenseitige Mitteilung der einzelnen Eigenschaften der zwei Naturen begreiflich zu machen unternahm. Jetzt sucht man die Lehren welche die wesentlichen sind und das Verhältnis des Menschen zu Gott betreffen, psychologisch und ethisch statt metaphysisch und juristisch zu bestimmen. Dabei wird zugleich auf die ethisch-religiöse Entwicklung Rücksicht genommen und die absoluten Gegensätze werden erweicht. So wird der Hauptgegensatz in der christlichen Religion, der Gegensatz von Sünde und Gnade, nicht mehr in abstrakter Weise so betrachtet, dass mit der Sünde, die mit einem Akte Adams in die Welt getreten sein sollte, das ganze Menschengeschlecht im absoluten Gegensatz zu Gott stehen und der ewigen Verdammnis preisgegeben sein soll. Vielmehr ist die Sünde niemals da ohne das ihr entgegengesetzte Prinzip des Guten; sie ist überhaupt nicht absolut; sie ist ein Verhältnis, eine grundsätzliche Verschiebung an sich berechtigter Faktoren, Ueberwiegen der Sinnlichkeit über die praktische Vernunft, das Gewissen, oder des Fleisches, des Welt- und Selbstbewusstseins über den Geist, das Gottesbewusstsein, oder Zwiespalt zwischen dem rein natürlichen und dem geistigen Bewusstsein als Durchgangspunkt der Erhebung des Geistes zu sich selbst, oder Ueberwiegen des beschränkten partikularen Willens über den universalen, oder aus Mangel an Kenntnis des universalen Ideales Haften an der Vereinzelung. Die Erlösung ist nicht für sich zu nehmen als blosse Befreiung von Schuld, Sünde, Uebel, sondern sie ist unmittelbar eins mit der *prinzipiellen* positiven Verwirklichung des Ideals, mit der Aneignung des christlichen Prinzips der Einheit mit Gott seitens des Menschen im Gefühl, Phantasie, Willen, Wissen.

Kurz, die Grundbegriffe, mit denen gearbeitet wird, sind nicht mehr die alten metaphysischen und juristischen. Das Ethische tritt überall hervor, das Religiöse als persönliches, und eben deshalb ist auch der Einfluss der Psychologie ein bedeutender. Man ist ganz der Art der modernen Wissenschaft entsprechend nicht mehr geneigt, abrupt, unvermittelt zu verfahren, Taten Gottes für sich zu behaupten. Ueberall sieht man auf die psychologische, historische Vermittlung und sucht so auch die

religiösen Erscheinungen des Christentums zu verstehen, indem man annimmt, dass die Gottheit durch die Vermittlung der endlichen Ursachen und deren gesetzmässige Wirksamkeit sich betätige. Wenn man daher auch das christliche Prinzip der ethisch bestimmten Einheit des Menschen mit Gott als dem religiösen Vernunftideal entsprechend ansieht, so sind doch die konkreten Erscheinungsformen dieses Prinzips nicht in derselben Weise absolut, sondern an die Entwicklung des psychologischen und ethischen Lebens gebunden. Ja, das christliche Prinzip wird so aufgefasst, dass eben die Gottbeseeltheit des Menschen seine selbständige Betätigung nach den der Welt einwohnenden Gesetzen belebt und fördert. Die geschichtliche Seite des Christentums wird eingehend untersucht, aber so, dass das Urchristentum wie jede andere christliche Zeit im Zusammenhange der gesamten Weltlage verständlich gemacht wird. Das Neue Testament wie überhaupt die Bibel wird kritisch geprüft, da unter dem Einfluss der Psychologie und Entwicklungslehre die Inspiration ihren absoluten Charakter verloren hat. Wenn so das Wesen und das Ideal der Religion, die religiös-ethische Beschaffenheit des Menschen, das Wesen des Christentums Gegenstand der Forschung geworden sind und die Grundzüge der Lehre in diesem Sinne umgebildet werden, so hat auch die Gotteslehre an dieser Erneuerung teilgenommen, indem man die Art der göttlichen Wirksamkeit in der ethischen oder auch zugleich in der physischen, natürlichen Gesetzmässigkeit der Welt geoffenbart fand, und nur darüber besteht noch kein Einklang, ob diese Vorstellung vom göttlichen Wirken eine wirkliche Gotteserkenntnis sei oder ob sie nur auf unserer endlichen Anschauungsweise beruhe, ob uns ferner eine Erkenntnis des göttlichen inneren Wesens versagt sei oder nicht. Jedenfalls aber ist auch die Gotteslehre in Fluss gekommen. So ist die Theologie einerseits in den grossen Zusammenhang des gesamten Wissens hineingestellt; der Zusammenhang des Christentums mit der Kultur, mit der gesamten Religionsgeschichte, der Zusammenhang der Theologie mit allem übrigen Wissen wird ebenso in neuer Weise offenbar, wie andererseits die Theologie auch auf ihr eigentümliches Gebiet, die historische und philosophische Untersuchung des Christentums, beschränkt wird. Dass eine solche Theologie nicht mehr in dem alten Sinne kirchlich be-

stimmte Theologie sein kann, liegt in der Natur der Sache, da sie sich zugleich die Aufgabe stellt, die Fundamente der christlichen Religion und der Kirche oder der Kirchen immer aufs neue zu untersuchen.

Wenn in den genannten Grundsätzen die modern gerichtete Theologie der Hauptsache nach übereinstimmt, so finden sich doch in derselben noch starke Differenzen, welche sich auf die verschiedene Auffassung des Wesens des Christentums gründen. Die einen betonen stärker das Christentum als Erlösungsreligion und reden deshalb von seiner Ueberweltlichkeit. Insofern stehen sie dem alten Supranaturalismus näher. Es zeigt sich hier Gleichgültigkeit gegen die Natur, die man der Naturforschung überlässt. Die Religion hat es mit dem übernatürlichen Gebiet zu tun, das psychologisch begründet wird. Wir erheben uns mit unserem Werturteil über die Welt, als deren Kern wir das Reich Gottes ansehen, wie es von Christus geoffenbart ist. Die Schöpfungslehre wird hier gänzlich zurückgestellt. Die Grundlehre ist die Offenbarung in Christus, der die Idee eines universalen Gottesreiches und die göttliche Vorsehung geoffenbart hat. Wenn wir uns mit diesem von Christus geoffenbarten ethischen Willen Gottes zusammenschliessen, so werden uns die Sünden vergeben, werden wir von der Vorstellung befreit, dass Gott uns zürne. Gott also wird vorgestellt als ethischer Gesetzgeber, dessen Willen wir uns zu eigen machen, um mit ihm versöhnt zu sein. Die Versöhnung ist aber nur subjektiv die Befreiung von der Vorstellung, dass Gott zürne. Die Sünde beruht auf der falschen Enge unseres Bewusstseins, dass wir den Reichsgotteswillen noch nicht haben, statt dieses universalen Zieles vielmehr nur enge, partikulare Ziele verfolgen, sie ist durch eine psychologische Schranke unserer Erkenntnis begründet. Die Offenbarung, die Christus bringt, hat keinen metaphysischen Charakter. Er selbst ist nicht metaphysisch, sondern nur ethisch bestimmt. Er erweitert unsern Blick, er gibt uns trotz der in der Welt vorhandenen Hemmungen durch seine Offenbarung und sein Leben die Gewissheit von Gottes ethischem Weltzweck, nach dem wir die Welt beurteilen sollen. Trotzdem aber wird nicht in Abrede gestellt, dass er in vielen Punkten durch seine Zeitvorstellungen eingeschränkt war. Nichtsdestoweniger aber bleibt man hier dabei, dass er eine für alle Zeiten giltige Offen-

barung gegeben habe, die überweltlichen Charakter trage. Die Versöhnung ist nichts Objektives, sondern nur eine Umwandlung unserer Vorstellung von Gott und die Einheit mit seinem Reichsgotteswillen. Die Kirche als religiöse Gemeinschaft ist obgleich nicht unfehlbar, doch gewissermassen die Garantie für die Offenbarung in Christus, die sie verkündet. Die Schrift ist nicht unfehlbar, sondern im wesentlichen nur die Urkunde über die Offenbarung in Christus, und ist kritisch zu untersuchen, mit historischer Methode zu erforschen. Die Lehre von den Sakramenten wird symbolisch gewendet und es werden in ihnen ethische Anregungsmittel gesehen, und die christliche Hoffnung wird im wesentlichen kantisch abgegrenzt.

Dieser Richtung gegenüber gibt es eine andere, die mehr davon ausgeht, dass das Christentum die Vollendungsreligion sei, und die weder einen Dualismus zwischen Natur und Geist, noch zwischen einer weltlichen und überweltlichen Sphäre, noch zwischen natürlicher Weltordnung und Offenbarung annimmt. Hier wird das Christentum als der naturgemässe Gipfelpunkt der menschlichen Entwicklung, als die Realisierung des Ideals der Religion, in diesem Sinne als völlig vernünftig, rational angesehen, zwar nicht in seinen einzelnen Erscheinungsformen, aber seinem Prinzip nach. Hier wird die Gottheit so aufgefasst, dass sie sich in den Gesetzen der Natur und in dem grossen Gang der Geschichte offenbart. Eine spezifische absolute Offenbarung gibt es hier nicht, da sich vielmehr Gott immer in den Seelen der Menschen, je ihrem Entwicklungszustand angemessen, offenbart. Hat der Mensch sich zu der Höhe des Ideals entwickelt, so ist er für das Prinzip der Gottmenschheit reif, das als Prinzip nicht übertroffen werden kann. Die Schöpfung, Erhaltung, Regierung Gottes ist hier ein und dieselbe göttliche Aktion, die sich in der Weltordnung und ihrer Gesetzmässigkeit offenbart, d. h. in der Art, wie sich die weltlichen Ursächlichkeiten in der Welt auf Grund göttlicher Tätigkeit gesetzmässig auswirken. Die Sünde kann hier nur als ein Durchgangspunkt angesehen werden, der auf dem jeweiligen Auseinandertreten des sinnlich-natürlichen und des geistigen Bewusstseins beruht, und nur eine Begleiterscheinung des Fortschritts, der Entwicklung ist. Die Erlösung ist hier nur eine Seite der Vollendung, sie fällt mit der höchsten Stufe der Entwicklung, dem Prinzip der

Gottmenschheit, zusammen, insofern wir in dieser die Weltgegensätze in der Einheit mit Gott prinzipiell überwinden und ebenso der in uns vorhandenen Gegensätze Herr werden. Diese Gottmenschheit betätigt sich im Gefühl, wie im Wollen und Wissen. Christus ist die Erscheinung des Prinzips der Gottmenschheit in zeitlicher Form, und die Gottmenschheit realisiert sich ebenso grundsätzlich in allen Christen. Die Kirche ist die freie Gemeinschaft der von diesem Prinzip Ergriffenen, und das kirchliche Dogma spricht in der Form der Phantasieanschauung oder Vorstellung das aus, was in begriffliche Erkenntnis umgesetzt werden kann und soll. Die Gnadenmittel können hier nur die Anregungsmittel für das eigene Bewusstsein von der Gottesgemeinschaft sein. Die Schrift ist natürlich nicht unfehlbar, das Produkt von dem christlichen Prinzip ergriffener Persönlichkeiten, welche dasselbe mit den Mitteln ihrer Zeit und in den Formen ihres zeitlich bestimmten Bewusstseins ausgedrückt haben. Die Lehren von dem Ende werden hier unter den Gesichtspunkt einer fortgesetzten Ausgestaltung des christlichen Prinzips gebracht oder überhaupt zurückgestellt. Jedenfalls aber tritt hier die Forderung auf, dass das christliche Prinzip in immer vollkommeneren Formen dargestellt und immer allseitiger anerkannt werden soll, daher von kirchlich ein für allemal feststehenden Dogmen, die nicht mit der fortschreitenden Erkenntnis geändert werden könnten, keine Rede sein kann.

Eine dritte Form, wie die christliche Lehre in der modernen Theologie ausgebildet wird, geht davon aus, dass wir mit unserer Erkenntnis in keiner Weise Göttliches erreichen können. Wir können daher immer nur in Symbolen uns aussprechen. Das Dogma ist demgemäss in keiner Weise Erkenntnis, sondern drückt das Unerkennbare nur in Symbolen aus. Der Masstab, nach welchem diese Symbole gemessen werden, ist der ästhetische. Sie sollen dem Geschmack der Zeit entsprechen und mit dem Bewusstsein der Zeit nicht in Widerspruch stehen. Der Inhalt der Religion ist hier im wesentlichen Gefühls- und Phantasieangelegenheit, ohne dass man eine objektive Wahrheit in diesem Gebiete erkennen könnte. Sehr leicht tritt hier an die Stelle des Bewusstseins der Wahrheit das Gemeindebewusstsein, wie es sich im Dogma Ausdruck gibt; hier liegt ein Interesse vor, mit der Tradition in enger Fühlung zu bleiben, das mit dem

Interesse, mit der Kultur und dem wissenschaftlichen Zeitbewusstsein in Fühlung zu bleiben, ausgeglichen werden soll. Dass im Grunde bei dieser Auffassung der religiösen Erkenntnis die Religion selbst in eine prekäre Lage kommt, wird man nicht leugnen können. Wenn man z. B. sagt, über Gott können wir eigentlich nichts wissen, wir stellen ihn uns aber notwendig anthropomorph, menschenähnlich vor — und nun diese Vorstellung möglichst dem Entwicklungsstand des Bewusstseins adäquat macht, so ist damit für die Lehre sehr wenig gewonnen, weil wir durch eine solche Fortbildung der Lehre, der Wahrheit keinen Schritt näher kommen, sondern nur unsere Vorstellungen umbilden, ohne dass wir sagen könnten, sie enthalten mehr Wahrheit. Konsequenter wäre es von hier aus, zu sagen, die Religion entzieht sich aller Erkenntnis und Lehre; sie bleibt lediglich Sache des Gefühls und der dichtenden Phantasie.

Wenn nun in der Gegenwart keineswegs schon eine Einheit der Lehre seitens derer erzielt worden ist, welche der modernen Entwicklung Rechnung tragen, so bleiben doch im grossen und ganzen die Grundzüge, die ich vorher hervorgehoben habe, gemeinsam und vor allem die Tendenz, einer eingehenden Dogmatik gegenüber das Wesen des Christentums zu erforschen, sowie den Errungenschaften der modernen Wissenschaft im Gebiete der Naturforschung, der Psychologie, der Geschichtsforschung, der Ethik, der Erkenntnistheorie und Methodologie gerecht zu werden, auch die Idee der Entwicklung zu berücksichtigen, ohne den absoluten Charakter des Christentums völlig preiszugeben. Vor allem aber ist die neuere Theologie zu dem Grundsatz vorgedrungen, dass es hauptsächlich darauf ankomme, das christliche Prinzip zu erkennen.

5.

Hier erhebt sich nun aber die Frage, wie sich die Theologie nach alledem zu dem populären christlichen Bewusstsein und wie sie sich zu dem in der Gemeinschaft vertretenen Dogma zu stellen habe. Beide Fragen sind keineswegs identisch, wie man so oft meint. Denn das populäre Bewusstsein der einzelnen ist nicht identisch mit dem der Gemeinschaft, und das populäre Bewusstsein ist keineswegs so unabänderlich, wie man denkt,

wenn man es mit dem kirchlichen Dogma vereinerleit. In dieser Hinsicht hat sich ein grosser Wandel vollzogen. Wenn früher eine religiöse Vorstellung nicht besser als durch ihr Alter empfohlen werden konnte, so hat die Idee der Entwicklung auch hier so sehr Platz gegriffen, dass man heutzutage sich ebenso sehr davor fürchtet, Veraltetem anzuhängen. Dazu kommt aber, dass sich die Individualität ausserordentlich stark geltend macht. Auch darin hat sich das Bewusstsein völlig geändert. In der Reformationszeit stellte man wohl individuelle Ansichten auf, wie die damaligen scharfen Gegensätze beweisen. Aber man war weit entfernt, das Recht individueller Ansichten anzuerkennen. Man forderte vielmehr Uebereinstimmung in der reinen Lehre, indem jeder die seine für die reine Lehre hielt und die Zustimmung aller forderte. Kein Mensch dachte daran, dass ein Dogma ein Symbol sei, das jeder nach seiner individuellen Art sich deuten könne. Heute steht es so, dass man das Recht der Individualität für die religiöse Ueberzeugung mindestens insoweit in Anspruch nimmt, dass man das Dogma nach seiner Art sich deuten könne. Ja man verlangt von dem Dogma, dass es solche Deutung offen lässt. Das weist darauf hin, dass man in weiten Kreisen einen Unterschied zwischen dem Allgemeingültigen und der individuellen Ausgestaltung dieses Allgemeingültigen mehr oder weniger bewusst macht. Andererseits freilich gilt gerade von dem populären Glauben, dass er den Inhalt des Geglaubten, also den Inhalt des Dogmas, als Wahrheit ansehen muss, wenn er wirklich glauben soll; denn das Volk ist gänzlich ausserstande, in irgend einer Form die Lehre von der doppelten Wahrheit sich anzueignen, dass nur für das Gefühl, den Willen, die Phantasie etwas Geltung haben soll, was in der Form eines Dogmas als Wahrheit ausgesprochen wird. Sobald sich das Volk davon überzeugen würde, dass man ein Dogma nicht als wahr erkennen kann, dass Tatsachen, die geglaubt werden sollen, sich historisch nicht feststellen lassen, würde auch der Glaube an dieses Dogma schwinden. In *diesem* Sinne ist es richtig, dass man in dem Dogma Volksmetaphysik hat.

Aus dem zuletzt Gesagten dürfte doch wohl hervorgehen, dass es nicht möglich ist, Dogmen dem Volke als Wahrheit weiter mitzuteilen, deren Unrichtigkeit die Theologie anerkennt. Es geht um so weniger, je umfassender heutzutage die Populari-

sierung der Wissenschaft betrieben wird. Eben daher ist der Standpunkt schwerlich haltbar, der vom Agnostizismus, d. h. von der Annahme der schlechthinigen Unerkennbarkeit göttlicher Dinge ausgehend, doch in Symbolen das Unerkennbare andeuten will und in diesem Sinne dem Dogma das Wort redet, mag man nun dabei befürworten, dass das Dogma dem Geschmack der Zeit gemäss in seinen symbolischen Formen wechseln müsse oder nicht. Denn es wird dem Volk immer unbegreiflich bleiben, dass man ihm z. B. das Dogma von der Himmelfahrt Christi als Lehre mitteilt, dabei aber sich vorbehält, dass es sich nur um ein Symbol handle, während man eine solche als Tatsache in Abrede stellt und mit der modernen Auffassung des Weltgebäudes als unvereinbar erklärt. Im Gebiet der Kunst, auch der religiösen Kunst, hat diese Symbolik ihre Geltung, und ein ästhetisch gebildetes Bewusstsein kann sich aller möglichen Symbole bedienen, ohne dass es ihm einfällt, dieselben für Wirklichkeit zu nehmen. Im Gebiet des Dogma, das Wahrheit geben will, ist dieser Ausweg gänzlich verschlossen. Wenn man sagt: „Wir stellen uns Gott als Vater vor, stellen uns ihn als liebend anthropomorph vor, ob er aber wirklich so ist, es wirklich so meint, wissen wir nicht, das ist nur eine symbolische Wendung", so kann man diese Vorstellung nicht als Dogma verkünden. Denn das Volk glaubt im Dogma Wahrheit zu haben und wird sich immer als getäuscht ansehen, wenn man ihm ein solches Dogma verkündet, das in Wahrheit doch nur ein anthropomorpher Ausdruck für ein unbekanntes X sein soll.

Da wäre es noch viel besser, wenn man zu einem undogmatischen Christentum sich bekennte als zu einem solchen Scheindogma. Und doch ist auch dieser Standpunkt schwer haltbar. Soll damit gesagt sein, dass wir Gott nur fühlen, so ist eine solche Religionsform zu unbestimmt, es fehlt zu sehr an klaren Zweckbegriffen, als dass sie brauchbar sein könnte. Das Gefühl und die Phantasie für sich sind ohne die Zucht eines klaren Denkens, wie sie wenigstens einigermassen, wenn auch unvollkommen, im Dogma repräsentiert ist, willkürlich, schwankend, unbestimmt, zerfliessend, und das ist nicht etwa nur deshalb schädlich, weil so schwerlich eine Gemeinschaft sich behaupten kann, die doch immer auf klaren, bestimmten

Ueberzeugungen ruhen muss, sondern vorzüglich deshalb, weil die Person für sich selbst keinen Kompass hat, wenn sie im Gebiet der Religion nur von Gefühl und Phantasie geleitet wäre. Eine solche Frömmigkeit würde ein molluskenhaftes Dasein führen.

Man hat daher vorgeschlagen, ein neues Dogma zu bilden, das den Anforderungen des modernen Bewusstseins genügen und die mannigfachen Anstösse des alten Dogmas durch Vereinfachung vermeiden könnte. Allein auch dieser Vorschlag ist schwer ausführbar. Es würde dazu die Anerkennung der kirchlichen Gemeinschaft nötig sein, und ob die Gegenwart dazu geeignet wäre, bei ihrer dermaligen Zerrissenheit sich auf ein solches neues Dogma zu einigen, ist höchst fraglich. Dazu kommt aber dies, dass das Dogma wesentlich darin seine Bedeutung hat, dass sein Inhalt für unantastbar gilt. Wenn man nun auch seine Formulierung so allgemein gestalten wollte, dass für die individuelle Deutung möglichst viel Raum bliebe, so würde doch auch diese Formulierung nicht auf stete Dauer Anspruch machen können, weil die wissenschaftlichen Mittel der Formulierung wechseln würden. Dazu käme aber immer noch das weitere Bedenken, dass etwas als Wahrheit von einer Gemeinschaft fixiert würde, die hiemit den Anspruch machte, über die Wahrheit entscheiden zu können. Die Reformation mit ihrer Betonung der Persönlichkeit und persönlicher Heilsgewissheit hat aber eben damit das Recht der Prüfung und Kritik entfesselt und dadurch nicht nur die Vorstellung von einem unfehlbaren Dogma, sondern überhaupt die Vorstellung von jedem Lehrgesetz ein für allemal selbst entfernt, und sie kam sofort mit sich in Widerspruch, als sie selbst wieder solche Lehrgesetze fixierte. Tatsächlich steht es nun ja trotz alles Redens von der Rechtsgültigkeit der Bekenntnisse so, dass es nun einmal keine allgemeine Kirche gibt, die eine Lehrgestaltung hätte, die Anspruch auf Allgemeingültigkeit machen kann, dass insbesondere im Protestantismus tatsächlich eine wirklich allgemeingültige Lehre nicht mehr existiert, da die verschiedensten theologischen Schulen teils in einer Kirche beisammen sind, teils in allen protestantischen Denominationen (Parteikirchen) zusammen eine reiche Mannigfaltigkeit der Lehre vertreten ist. Für die Theologen hat also das Dogma nur soweit Geltung, als sie ihm selbst zustimmen, und

es ist der Kritik auf allen Punkten ausgesetzt. Und für das Volk soll es ein Dogma geben, das dieses als Wahrheit glauben, d. h. im Vertrauen auf die Kirche annehmen muss? Kann das protestantische Bewusstsein eine solche Forderung stellen? Und kann man wirklich sagen, dass das Dogma wirklich populären Charakter trage? Das griechische Dogma war für das Volk nicht verständlich; der katholische Klerus fordert von den Massen nur fides implicita, Glauben an die Autorität der Kirche überhaupt, nicht den Glauben, wie er in den einzelnen Dogmen ausgeprägt ist; auch der Protestantismus hat Dogmen, die das Volk schwerlich verstehen kann. Gerade das Dogma trägt einen aristokratischen Charakter, insofern es eine von den Leitern formulierte Lehre dem Volke zum Glauben anempfiehlt. Das Christentum ist aber seiner Tendenz nach eine Universalreligion, welche allen das Heilsbewusstsein geben, alle zu selbständigen Persönlichkeiten machen will, und der Protestantismus hat diese universale Tendenz mit seiner Lehre von dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen in kräftiger Weise erneuert, wenn auch bis jetzt nicht konsequent verfolgt.

So könnte man eher darauf kommen, dass das Dogma nicht für das Volk, sondern für die Leiter der Kirche dasjenige fixieren soll, was christlich ist, damit diesen für ihre Tätigkeit in der Gemeinschaft gleichsam eine Leitung gegeben sei, Grenzen ausgesteckt werden, innerhalb deren die Verkündigung bleiben muss, um christlich zu sein, dass es also mehr für die Leitenden da sei als für das Volk. Allein diesen Zweck wird es gerade sehr mangelhaft erfüllen, da es zu stabil ist, um in der Gegenwart und für die Gegenwart solche Gesichtspunkte aufzustellen. Dazu ist die Theologie da, die das Wesen des Christentums nach allen Seiten zu untersuchen hat. Denn je klarer man dieses Wesen kennt, um so mehr ist man fähig, zu beurteilen, was ihm entspricht und was nicht.

Gerade das christliche Prinzip ist es also, auf das wir wieder zurückgeführt werden, und es ist nun die Frage, ob nicht auch für das Volk dieses Prinzip in seiner ganzen Konzentriertheit verständlich ist, ob es nicht ein unmittelbares Wissen von der Wahrheit dieses Prinzips geben kann, das jedem zugänglich ist. Man hat gerade in der neueren Zeit auf das schärfste dagegen protestiert, dass die Religion ein Wissen sei.

Man hätte dagegen protestieren sollen, dass sie **nur** ein Wissen sei. Nimmt man der Religion die Ueberzeugung von der Wahrheit ihres Inhaltes, so löst man sie in Illusion auf.

Sollte es nun nicht möglich sein, das einfache Prinzip des Christentums auch dem Volke verständlich zu machen? Man hat schon längst den Heilsglauben dem Dogmenglauben gegenübergestellt.

Das Christentum wird erst von einem falschen aristokratischen Zuge befreit, wenn es so verstanden wird, dass es das Sehnen einer jeden Brust nach der Gemeinschaft mit Gott stillt, dass es nichts enthält und geben will als das, was jeder normale Mensch wollen muss, ein solches Einwohnen des göttlichen Geistes im Menschen, das sein Gefühl beseligt, seinen Willen sittlich bestimmt, seinen Erkenntnisdrang wenigstens insoweit befriedigt, dass er ein unmittelbares Wissen von der Gottesgemeinschaft hat, eine Gewissheit, die deshalb als ein prinzipielles Wissen bezeichnet werden kann, weil mit ihr das Bewusstsein davon verbunden ist, dass, was ihm gilt, allen Menschen gelten soll, weil die Allgemeingültigkeit dieses religiösen Bewusstseins zugleich gewusst wird. Dass hiemit zugleich der Zwiespalt mit Gott aufgehoben, alle Furcht entfernt und in Ehrfurcht vor dem uns innewohnenden Gott umgewandelt ist, versteht sich von selbst. Eine Seele, die dieses Bewusstsein hat, ist zu einer in sich konzentrierten Persönlichkeit umgestaltet, die in der Gottesgemeinschaft zu frischer Tätigkeit in der Welt bereit ist. Um dieses Bewusstsein populär darzustellen, dazu mag es der Anschauung bedürfen, der Anschauung einer Persönlichkeit, welche dieses Prinzip vertritt. So mag man denn auch die Person des Stifters der christlichen Religion verwenden, um dieses Bewusstsein an ihr zu illustrieren und ihm so anregende Kraft zu geben. Aber das darf nur geschehen mit strengster Wahrhaftigkeit, nur unter Zuziehung der Situationen, die historisch verifiziert werden können, deren Geschichtlichkeit ausser Zweifel steht. Will man nur in einem Bilde für die Phantasie dieses Bewusstsein vergegenwärtigen, so mag man hinzufügen, dass man hier im Bilde rede. Es ist schlechterdings nicht einzusehen, warum diese Betonung des christlichen Prinzips nicht ebenso wirksam sein sollte, auch für das populäre Bewusstsein, als die oft abstrakten Dogmen, von denen viele dem

Zweifel ausgesetzt sind. Alles kommt auf die Gewissheit in der Religion an, d. h. darauf, dass die Persönlichkeit sich gotterfüllt, in Gott beseligt, von Gottes Geist ethisch beseelt weiss, und dass sie ein unmittelbares Wissen von der Wahrheit dieses Zustandes hat, dass sie unmittelbar weiss, Gott, von dem sie sich erfüllt weiss, sei eine Realität, ja die Realität aller Realitäten. Wie ein solcher Glaube mit der Wissenschaft kollidieren soll, ist nicht abzusehen. Denn er enthält ja nicht ein Verschlungenwerden des Endlichen durch das Unendliche, sondern er enthält in der Gottmenschheit, dass der Mensch durch das Einwohnen Gottes selbst erst zu voller Kraft und innerer Konzentration und Einheitlichkeit erhoben ist, um sich nun nach allen Seiten zu betätigen, also auch seine Erkenntnis auszugestalten.

Freilich wird nun das populäre Bewusstsein in dieser unmittelbaren Form nach Seiten des Wissens verharren, wenn auch dieses gottmenschliche Bewusstsein sich bei den verschiedenen Menschen je nach ihrer Anlage verschieden betätigen wird, bei dem einen mehr in der ästhetischen Funktion der Phantasie, bei dem andern mehr in der Welt des Willens, bei einem dritten mehr in der Gefühlswelt. Dagegen ist nicht ausgeschlossen, dass die Frömmigkeit bei solchen, die für das Erkennen begabt sind, auch in dem Gebiet des Erkennens sich speziell betätigt. Welche Seite der psychologischen Funktionen besonders ausgebildet wird, das ist von der individuellen Begabung abhängig. Das schliesst aber nicht aus, dass alle Christen jenes unmittelbare Wissen haben können.

Dass es nun auch eine besondere Ausbildung des Wissens in diesem Gebiete geben kann und soll, die von denjenigen vollzogen wird, welche für das Wissen begabt sind, versteht sich von selbst. Sie werden das christliche Bewusstsein von allen Seiten untersuchen, sie werden dasselbe als die höchste Form des religiösen Bewusstseins verstehen, indem sie den religiösen Prozess der Menschheit verfolgen, indem sie sich das der Vernunft entsprechende Ideal der Religion deutlich machen, indem sie den Inhalt des christlichen Bewusstseins analysieren und als Wahrheit begrifflich erfassen. Solche werden sich zu dem Standpunkt erheben, den man als philosophische Religion bezeichnet hat. Aber dieses Erkennen wird ein durchaus freies sein und in keiner Weise autoritativ eingeschränkt. Denn das

christliche Bewusstsein in all seinen Erscheinungsformen ist das Objekt dieses Erkennens. Es wird auch dazu gehören, dass man versteht, dass dieses gottmenschliche Prinzip der Individualität keinen Zwang antut, dass auch die konkrete Beschreibung des Glaubensinhalts neben dem allgemeingültigen gemeinsamen Gehalt individuelle Nuancen enthält, welche sich auch an einzelnen Punkten der Lehrgestaltung geltend machen, und es wird darauf ankommen, dieses Allgemeingültige und das Individuelle voneinander zu unterscheiden. Ebenso aber wird dieses christliche Prinzip der Leitfaden für das Verständnis der Geschichte des Christentums und der geschichtlichen Lehrbildungen sein, ja auch der Leitfaden für das Verständnis der Geschichte der Religionen, die dem Ideal der Religion zustreben.

Auf diese Weise wird es allerdings auch in der christlichen Religion einen Unterschied zwischen populärem Bewusstsein und zwischen dem Erkennen geben. Ob man aber sagen kann, es handle sich hier um den Gegensatz des Esoterischen und Exoterischen, einer Geheimlehre für wenige, und einer Lehre für die Masse, um den Unterschied eines blossen Glaubens von einem klaren Wissen, das ist doch fraglich. Die Sache ist vielmehr die, dass die einen wie die anderen ein Wissen von dem Wesen des Christentums haben, dass sie sich in Gott, Gott in sich und damit auch Gott wissen, und zwar so, dass zugleich dadurch ihr Gefühl beseligt, ihre Phantasie angeregt, ihr Wille belebt wird. Das Zentrum besitzen alle, die christliche Persönlichkeiten sind. Der Unterschied ist nur der, dass die einen bei dem unmittelbaren Wissen bleiben, die anderen als ihre spezielle Aufgabe dieses Erkennen sich stellen entsprechend ihrer besonderen Begabung. Aber sie machen aus ihrem Wissen keine Priesterweisheit, die das Volk gläubig verehren soll, ohne sie zu verstehen. Ihr Erkennen soll vielmehr allen wenigstens mittelbar zugute kommen, soweit das Verständnis solcher reichen kann, die sich mit den Methoden des Erkennens nicht besonders abgeben können. Sie leisten aber mit ihrem Erkennen insbesondere auch den Dienst, dass sie die Zweifel, die an der Gewissheit des religiösen Bewusstseins durch wissenschaftliche Einwände entstehen könnten, aufklären und als Missverständnisse beseitigen. Es wird deshalb auch durchaus berechtigt sein, dass neben den streng wissenschaftlichen Forschungen die Resultate

der Forschung, soweit möglich, gemeinverständlich gemacht werden, dass alle soviel als möglich an der Vertiefung der Erkenntnis teilhaben.

Aber Dogmen sind nicht mehr nötig in dem Sinne, dass die kirchlichen Gemeinschaften bestimmte Lehren auktoritativ fixieren. Die Freiheit eines Christenmenschen soll sich auch in der Freiheit des erkennenden Bewusstseins bewähren, und die innere Notwendigkeit der Sache und der Sinn für das Notwendige, Allgemeingültige, der allem Willkürlichen entgegentritt und in der höchsten religiösen Vernünftigkeit sein Gesetz findet, tritt an die Stelle der Auktorität. Denn das Christentum ist seinem Prinzip nach die rationale, der Idee der Religion entsprechende Religion, und wenn es auch als universale Religion imstande sein muss, das Allgemeingültige in individuellen Erscheinungsformen darzustellen, so bleibt darum doch die Allgemeingültigkeit des Prinzips bestehen.

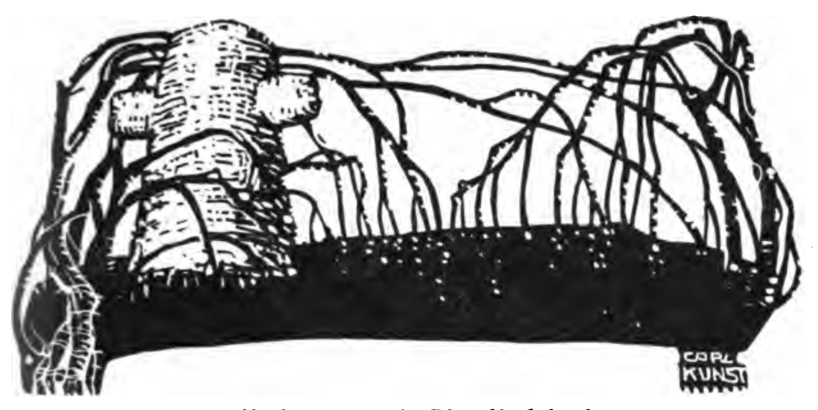
Aber ist wirklich dieser Standpunkt für die grosse Masse haltbar? Wird man nicht entgegenhalten, dass viele, ja die grosse Mehrzahl der Christen nicht nur einer bestimmten Konfession, sondern den auktoritativ festgestellten Dogmen dieser Konfession anhängen? Macht sich nicht gerade heute wieder besonders der konfessionelle Charakter der Frömmigkeit, ja eine gewisse Neigung zur Orthodoxie fühlbar? Es mag dabei die Furcht mitwirken, dass die Entfesselung der Freiheit zur Willkür führe, die Furcht vor den Resultaten einer Wissenschaft, die dem Christentum, ja jeder Religion gefährlich zu werden drohen. Allein die echte Wissenschaft wird wohl falsche Vorstellungen, die sich mit dem religiösen Bewusstsein verquickt haben, beseitigen und so reinigend auf das religiöse Bewusstsein wirken, aber nie und nimmer die Religion zerstören, da sie ihrem Wesen nach selbst die letzte Einheit voraussetzt, die die Religion in der Gottheit hat. Die Religion will in ihrer höchsten Entwicklung selbst ein Wissen haben und erfasst die Welt in ihrer gesamten Ausdehnung als die Offenbarungsstätte der Gottheit. Diese immer mehr zu erkennen liegt auch im Interesse der wahren Religion, die den Menschen über sein kleines Ich hinaushebt und in den grossen Zusammenhang hineinstellt, in dem sich das Wirken der Gottheit spürbar macht.

Wenn aber viele noch nicht für den Standpunkt reif sein

sollten, sich in Gott versöhnt zu wissen und von da aus auch die Welt harmonisch als das Feld ihrer Tätigkeit zu betrachten, wenn die Kirchen glauben, ihre Dogmen noch ferner festhalten zu müssen, so wird man doch die Forderung an sie stellen müssen, dass sie sich über das Wesen des Christentums klar werden, dass sie zwischen dem Zentrum des Glaubens und dem Peripherischen unterscheiden lernen, und dass sie ihre pädagogische Wirksamkeit auf die Massen dazu verwenden, die einzelnen Menschen zu mündigen Christen zu machen, d. h. sie zu dem Heilsglauben zu führen, der die Heilsgewissheit mit sich führt. Alle Dogmen sollen bloss als Leitmittel zu diesem Ziel von den Kirchen verwendet und gewertet werden, solange sie noch glauben, Dogmen nötig zu haben. Darauf weist die Geschichte des christlichen Erkennens selber hin, das in immer vollkommeneren Gestalten sich darstellt und jetzt dabei angelangt ist, das Wesen des Christentums selbst möglichst allseitig zu erforschen und in seiner konzentrierten Einfachheit zu erfassen. Denn das eben ist das Grosse dieser neueren Entwicklung, dass sie in einem einfachen, gemeinverständlichen Prinzip das Wesen des Christentums erkennt und eben damit seine konzentrierte Kraft in ungeahnter Weise offenbart, die ihren Reichtum in der Geschichte in gesteigerten Gestalten entfaltet hat und weiter entfalten wird.*

* Vgl. zu diesen Ausführungen die nähere Begründung in meinem Grundriss der Dogmengeschichte 1901, meiner Encyklopädie 1901, meinem Grundriss der Religionsphilosophie 1903 und Grundproblemen der Religionsphilosophie 1903, meiner philosophischen Ethik 1895, S. 265 f. und zur Geschichte des sittlichen Denkens und Lebens 1901. S. 36—147, das menschliche Erkennen 1887, besonders S. 216 f. Ebenso Preussische Jahrbücher 1901, S. 21 f. Protestantische Monatshefte, Jahrg. 5, H. 7, S. 253 f, Jahrg. 6, H. 7, S. 252 f. Studierstube 1904, S. 78 f., „das Charakteristische der christl. Religion."





Religion und Sittlichkeit
von Wilhelm Herrmann.

Wer sich auf das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit besinnt, bringt schwere Lasten in Bewegung, die auf der Religion der christlichen Völker ruhen. Mit der Bestimmung des Wesens der Sittlichkeit ist anzufangen. Denn auch die, die von Religion nichts wissen wollen, können sich mit den anderen und untereinander in der sittlichen Gesinnung einigen. Das ist aber darin begründet, dass zwar die Anfänge in sittlicher Gesinnung möglich sind ohne Religion, nicht aber die Anfänge der Religion ohne sittliche Gesinnung.

Das was am meisten als Religion verbreitet ist, übt einen sehr wirksamen Zwang zu einem bestimmten Verhalten aus. Darin ist auch manches, was, äusserlich angesehen, mit sittlichem Verhalten übereinstimmt. Der nach Klarheit ringende Wille der Menschheit hat längst Ehebruch, Mord, Untreue in Pietätsverhältnissen als verwerflich erkannt. Mit dem Kultus jenseitiger Mächte pflegt daher die Scheu vor solchen Dingen verbunden zu sein und wird natürlich durch ihn verstärkt. Aber man hat doch auch längst bezweifelt, ob die so motivierte Scheu schon ein sittliches Verhalten genannt werden dürfe. Dass das Schändliche unter das Verbot der unsichtbaren Mächte gestellt wird, ist freilich sehr begreiflich. Aber eine sittlich ernste Haltung gegenüber dem Bösen braucht das keineswegs zu sein. Wenn man um der unsichtbaren Mächte willen das Böse meidet, so hat das oft den Sinn, dass man die drohende Strafe vermeiden will. Der Mensch nimmt dann gegenüber dem, was er sittliches Gebot nennt, dieselbe Stellung ein wie zu einer kultischen Vor-

schrift oder zu einer Anordnung der Obrigkeit. Er lässt sich nicht eigentlich durch den Inhalt dessen bestimmen, was geboten oder verboten ist, sondern durch die Macht, die dahinter steht und Lohn oder Strafe bereithält.

Unzählige Male ist ausgesprochen, dass das noch kein sittliches Verhalten ist. Aber warum es noch nicht sittlich ist, ist selten klar gemacht. Deshalb kann unter uns die seltsame Art von Religion in Blüte bleiben, die sittliches Verderben verbreiten darf, weil sie dazu hilft, eine nützliche äussere Zucht zu befestigen. Auf diesen wichtigen Beitrag zum Gedeihen der Gesellschaft will man mit Recht nicht verzichten. Aber man vergisst darüber, dass eine Macht, die diesen Beitrag leistet, noch nicht Religion zu sein braucht, und dass der Gehorsam gegen sie noch nicht Sittlichkeit ist.

Worin besteht nun die Sittlichkeit des Menschen? Wir einigen uns vielleicht ohne Schwierigkeit über die Antwort, dass sie auf jeden Fall nur in dem Gehorsam gegen eine unbedingte Forderung bestehen kann.

Denn die Hingabe an das im Moment als nützlich begehrte ist offenbar nicht Sittlichkeit, sondern die einfache Aeusserung des Lebens, das der Mensch mit dem Tier gemein hat. Es ist schon viel gewonnen, wenn wir uns darüber einigen, dass wir uns als das, was unser Wollen schliesslich bestimmen soll, nichts anderes vorstellen wollen, als eine unbedingte Forderung, die also immer befolgt sein will, auch wenn wir von einem Nutzen, der sich daraus für uns ergeben möchte, nichts bemerken. Aber alles ist damit noch nicht gewonnen. Denn es ist offenbar schwer, jenen Gedanken rein festzuhalten und durchzuführen, dagegen sehr leicht, ihn mit einem ganz anderen im stillen zu vertauschen.

Die Sittlichkeit ist in ihrer Wurzel vergiftet, sobald ein Gedanke, der allerdings jedem frommen Menschen heilig ist, zum Grund der sittlichen Ueberzeugung gemacht wird, nämlich der Gedanke, dass das sittliche Gebot das Gebot Gottes ist. Ohne diesen Gedanken wollen wir Christen freilich nicht leben. Sehen wir aber wirklich in ihm den Grund unserer sittlichen Ueberzeugung, so haben wir überhaupt keine sittliche Ueberzeugung. Unsere Ueberzeugung hat dann vielmehr einen doppelten Inhalt, der mit Sittlichkeit gar nichts zu schaffen hat, sondern ein Aus-

druck tiefer Unsittlichkeit sein kann. Wir sind dann erstens erfüllt von dem Gedanken, dass wir uns vor einem allmächtigen Willen beugen müssen und haben zweitens die Vorstellung, dass uns gesagt werde, was dieser Wille uns gebiete. Das erstere kann ein Gedanke der Feigheit sein, das zweite ein Gedanke des Selbstbetrugs. So haben sich aber Millionen von Menschen, die wahrhaft sittlich und fromm zu sein meinen, innerlich eingerichtet.

In was für eine Finsternis sie damit geraten, wollen wir zunächst bedenken. Erstens machen sie sich dabei in dem, was das Rückgrat ihres persönlichen Lebens bilden soll, abhängig von etwas anderem. Sie meinen nämlich dann, entweder von einer heiligen Ueberlieferung zu erfahren was der Wille Gottes sei, oder, was nicht besser ist, durch die menschliche Natur, aus deren Wesen die sittlichen Grundforderungen abgelesen werden könnten. In beiden Fällen sehen sie dann in der sittlichen Forderung etwas, was sich ihnen selbst als ihnen gegeben darstellt. Steht es aber so mit ihnen, so schneiden sie sich die Möglichkeit ab, sich selbst als selbständige Wesen anzusehen. Das hat aber für das innere Schicksal eines Menschen eine unermessliche Bedeutung. Er kann sich dann wohl noch einreden lassen, dass er selig sterben werde, aber innerlich lebendig kann er nicht werden. Dieses Eine kann er nicht haben, solange es so mit ihm steht, dass er den Gedanken des Guten nicht aus sich selbst erzeugt, sondern ihn nur auf sich nehmen kann als etwas ihm Gegebenes.

Zweitens ist es klar, dass ein Mensch, der sich so zu dem Gedanken des Guten stellt, sich eben damit sagt, wenn ihm das nicht auferlegt wäre, hätte er keinen Grund, sich darum zu kümmern. Damit ist er aber innerlich davon gelöst. Er stellt sich dann unter dem sittlichen Gesetz dasselbe vor wie die römische Kirche, in deren Lehre der Gedanke des Sittlichen überhaupt noch nicht erreicht ist. Mit der römischen Kirche wird er unter dem sittlichen Gesetz eine Summe von Satzungen verstehen, die keine innere Einheit haben. Auch dazu wird er sich leicht durch die römische Moral bereden lassen, dass er gegenüber dem sittlichen Gebot seine Freiheit verteidigen dürfe und das Recht habe, sich möglichst bequem mit ihm abzufinden. Er wird es sogar der römischen Kirche glauben, dass er in einem sittlichen Konflikt sich nicht für das zu entscheiden brauche,

was ihm selbst richtiger zu sein scheint, sondern das Entgegengesetzte wählen dürfe, wenn es ihm bequemer ist, und dann angesehene römische Theologen für die Möglichkeit einer solchen Entscheidung eintreten. Dem Papst, der alle diese Dinge mit seiner Autorität deckt, wird auch von protestantischen Politikern bisweilen die grösste moralische Macht der Erde zugeschrieben. Es kommt freilich wohl auch vielen gebildeten Katholiken in Deutschland der Gedanke, dass der Papst durch den Schutz, den er solchen schnöden Grundsätzen angedeihen lässt, unmoralisch wirke. Aber für die Leitung durch eine solche seltsame moralische Macht ist jeder reif, der den Zwang einer unbedingten Verpflichtung nicht aus sich selbst gewinnen kann. Das gilt nicht etwa bloss von den offenbar Unselbständigen, sondern erst recht von den scheinbar Freien, die über jede Bindung an eine unbedingte Norm hinaus zu sein meinen. Denn wenn im menschlichen Leben selbstherrliche Willkür und ein Gesetz, das, wenn auch noch so roh und äusserlich, Ordnung stiftet, sich gegenüberstehen, so wird sicherlich auf die Dauer das Gesetz den Sieg gewinnen. Eine erzwungene Ordnung ist noch immer besser, als gar keine. Aber sie ist allerdings nicht Sittlichkeit, sondern entweder Natur oder Recht. Die durch die römische Kirche verbreitete Religion ist nur durch einzelne biblische Arabesken, die über den kirchlichen Rahmen hinausreichen, mit der Sittlichkeit verknüpft. Ihr eigenes Knochengerüst dagegen bilden nicht ordnungschaffende sittliche Gedanken, sondern Festsetzungen, denen ein göttlicher Ursprung zugeschrieben wird, und die wie ein Schicksal auf den Menschen lasten. Entweder haben sie, wenn sie als ewige Gesetze gedacht werden, die Art des Naturgesetzes, dem jeder dadurch unterworfen ist, dass er existiert. Oder sie haben, wenn sie als besondere Anordnungen gedacht werden, die Art des Rechts, dem jeder sich unterwerfen muss, um sich eine vorteilhafte Führung des irdischen Lebens, deren Ziel ein seliges Sterben ist, zu sichern. Grade die vermeintlich freien Geister, die sich im Spott über alle sittliche Ordnung gefallen, bekommen es besonders scharf zu fühlen, wie haltlos und jämmerlich der Mensch in seiner Willkür ist. Tritt dieser innere Zusammenbruch bei ihnen ein, so pflegen sie es sehr erhaben zu finden, dass auch der Mensch dem ewigen Naturgesetz ganz und gar unterworfen sei. Und

da sie doch nicht aufhören können Menschen zu sein, so ist es ihnen schliesslich eine Erholung, deren sie dringend bedürfen, wenn Vorschriften der kirchlichen Ueberlieferung, die sich von dem Naturgesetz als besondere Anordnungen Gottes unterscheiden sollen, ihre Leitung übernehmen.

Die wirkliche Sittlichkeit dagegen hat mit den verschiedenen Formen der inneren Haltlosigkeit, mag diese nun als Frechheit auftreten oder als schwärmerische Hingabe an fremde Mächte, nichts zu schaffen. Sie ist der wahrhaftige Gehorsam der Freien.

Wenn wir das sagen, tritt man uns freilich mit einer gewaltigen Waffe entgegen. Man sagt uns, die Sittlichkeit bestehe ihre Probe, wenn sie für die Masse der Durchschnittsmenschen verständlich und durchführbar werde. Nur eine Sittlichkeit, die auf solche Weise eine geschichtliche Macht werden könne, sei der Rede wert. Um eine Sittlichkeit, die mit hohen Worten über die Köpfe der Menge daherfahre, brauche sich ein verständiger Mensch nicht zu kümmern. Diese unfruchtbare Erscheinung habe man aber vor sich, wenn von dem Gehorsam der innerlich Selbständigen geredet werde. Gehorsam sei das Aufgeben der Selbständigkeit und das allein sei Sittlichkeit. In solchen Ausführungen kann man leicht den Ausblick auf Sterne der Bibel eröffnen, wie auf die Worte von der Selbstverleugnung und vom Dienen. Das ist alles sehr wirksam. Denn es klingt überaus ernst und macht doch die Sittlichkeit leicht, weil ihr eigentlicher Gehalt beseitigt wird.

Aber die Verehrer der Finsternis werden auch mit dieser Waffe nicht siegen. Denn das Wachsen der Menschheit, zu dem die wirkliche Sittlichkeit gehört, ist schliesslich doch stärker als die erkünstelte Religion und Sittlichkeit, die freilich leichter zu verstehen sind, weil dazu gar kein inneres Wachsen nötig ist, sondern nur ein träges Begehren und eine geringe Kunst verständiger Berechnung. Sie würden freilich ganz recht haben, wenn wirklich nur der innerlich Haltlose oder Unselbständige gehorsam sein könnte. Denn dass Sittlichkeit Unterwerfung unter eine unerbittliche Forderung ist, darüber sind wir alle einig. Aber es sollte doch auch darüber kein Streit sein, dass nur die aufrichtige Unterwerfung Sittlichkeit sein kann. Bedeutet der Gehorsam, dass man seine Selbständigkeit aufgibt, so ist doch ebenso klar, dass in dem aufrichtigen Gehorsam

der eigene Wille, also die innere Selbständigkeit sich betätigen muss. Nur wer beides, die Unterwerfung und die Selbständigkeit, vereinigt denken kann, versteht die Sittlichkeit. Aber dass das schwierig sei, können auch nur die behaupten, die das Sittliche verschleiern wollen, weil es ihnen gefährlich ist. Aufgeben sollen wir die eingebildete Selbständigkeit des Gesetzlosen, oder die Willkür, die nur ein scheinbares Wollen ist. Dagegen sollen wir eine andere Selbständigkeit betätigen, die des wahrhaftigen Wollens, das sich selbst zu der Erkenntnis durchkämpft, was allein als unbedingtes Gesetz gelten kann. Ein Mensch, der dem so von ihm selbst erfassten Gesetze gehorcht, opfert freilich die scheinbare Selbständigkeit seines tierischen Begehrens, aber wie frei dabei sein eigener Wille ist, ist ihm wahrlich nicht verborgen. Er weiss sich um so freier, je deutlicher ihm ist, dass das Gesetz, dessen unbedingte Geltung er selbst einsieht, seine Wünsche bändigt. Also mit der Behauptung, dass Selbständigkeit und Gehorsam sich nicht vertrügen, ist es nichts.

Ebenso falsch ist es, wenn die Verfechter des unselbständigen Gehorsams behaupten, sie allein schützten den wichtigen Grundsatz, dass der Schatz der sittlichen Erkenntnis nicht hinter Dornenhecken der Gelehrsamkeit liegen dürfe. Dafür treten auch wir auf andere Weise ein. Sie pochen auf ihre leichtverständliche Theorie über das Sittliche. Wir dagegen erwecken die Erinnerung an ein Faktum, das freilich höchst wunderbar ist, woran aber doch jeder ehrliche Mensch die eigentümliche Art und Kraft der sittlichen Gedanken verstehen lernt. Es kommt vor, dass ein Mensch in einem anderen nicht ein durch allerlei Unaufrichtigkeit verschleiertes Wesen sieht, sondern ihm vertraut. Von dieser Tatsache zu reden, haben die über alle Sittlichkeit erhabenen Geister ebensowenig Anlass, wie die Fabrikanten der römischen Sittlichkeit. Denn jene lassen sich durch die Ueberzeugung leiten, dass jeder Mensch einen Preis habe, und diese pflegen durch ihre eigentümliche Art von Religion selbst so unaufrichtig zu sein, dass sie zwar sehr innig mit den Gestalten ihrer Phantasie verkehren, aber zu Menschen sich schwer ein Herz fassen. Sie gehen vorsichtig umeinander herum und so entgehen ihnen die Tatsachen, aus denen sich die lebendige Geschichte zusammenwebt, und an denen jeder einzelne Mensch sein Verständnis des Sittlichen gewinnen muss.

Menschen, die sich argwöhnisch beobachten, können sich wohl untereinander benutzen wie Ameisen, sie können auch als Konkurrenten ihre Kräfte entwickeln wie Raubtiere, aber die persönliche Gemeinschaft, die eine Geschichte hat, weil sich in ihr die Menschheit offenbart, können sie nicht erleben. Ebensowenig können solche Menschen das Sittliche verstehen. Die sittlichen Gedanken bedürfen, um verständlich zu werden, der Anschauung eines Vorganges, der durch ihre Macht gestaltet wird. Dieser Vorgang ist die Entstehung geistiger Gemeinschaft, das Vertrauen. Nur wo Menschen das erleben, dass sie durch die sich offenbarende Güte anderer gezwungen werden, ihnen zu vertrauen, werden sie durch die unabweisbare Macht der sittlichen Gedanken über das bloss natürliche Leben erhoben. Wo sie dagegen sich überreden lassen, dass hoch über den Regionen des menschlichen Verkehrs das Höchste zu suchen sei, bleiben sie in den Interessen liegen, an denen der innerlich Träge hängt.

Wenn wir Menschen vertrauen, verstehen wir, dass das, was dem Menschen seine Würde gibt, die Wahrhaftigkeit ist. Dem Unwahrhaftigen vertraut niemand. Die Wahrhaftigkeit des Wollens aber bedeutet Einheit des Wollens. Denn wer sich nicht dazu durchkämpfen will, nur eines unveränderlich zu wollen, will überhaupt nur scheinbar. Darauf also kommt es an, wenn wir Vertrauen finden und Vertrauen fassen sollen, dass wir die innere Festigkeit eines wahrhaftigen oder einheitlichen Willens uns zu gewinnen suchen. Tun wir das, wie es in dem Vorgang des Vertrauens ohne Zweifel der Fall ist, so bemerken wir auch, dass wir uns dabei die Wahrhaftigkeit oder die Einheitlichkeit des Wollens als das vorhalten, was unbedingt von uns gefordert wird. Denn wir wissen wohl, wie schwach wir alle sind. Aber das Bewusstsein der unbedingten Forderung, dass wir wahrhaftig in unserem Wollen auf eines gerichtet oder fest sein sollen, gibt unserm Vertrauen Wahrheit und macht uns selbst vertrauenswert. Wir können uns wohl über das täuschen, was im einzelnen Fall von uns getan werden soll. Aber das ist jedem Menschen deutlich, der in einem Vertrauensverhältnis steht, dass die Festigkeit eines einheitlichen Wollens von ihm gefordert wird, oder dass er das unbedingt von sich selbst fordert. So findet er aber von innen heraus immer sicherer,

was durch sein Wirken verwirklicht werden soll. Denn mit der Kraft des anklagenden Gewissens leuchtet das vor uns auf, was die Einheitlichkeit unseres Wollens auflöst und die persönlichen Beziehungen vernichtet, die sich in dem Vorgang des Vertrauens als eine unermesslich reiche Welt vor uns auftun.

Nicht aus irgend welchen Geboten können wir erfahren was das Sittliche sei, sondern aus der Erkenntnis des Sittlichen ergiebt sich das, dem wir wirklich gehorchen sollen, und zwar nicht als eine Summe, mit der man sein Gedächtnis beladen muss, sondern als eine einheitliche Forderung, die man von sich aus in ihrem unbedingten Recht versteht. Das Bedenken, das sich dabei regt, wie denn eine solche einzige Forderung uns durch die unabsehliche Mannigfaltigkeit des Lebens sicher hindurchführen und uns in jedem Falle das sittlich Notwendige zeigen könne, wird sich leicht überwinden lassen. Es liegt ja sehr nahe, dass grade eine noch so grosse Summe von Geboten das nicht leisten kann. Dagegen kann es von einem einheitlichen Gebot erwartet werden, das den zur Sittlichkeit erwachten Willen in eine unveränderliche Richtung weist und ihn so zum Herrn über die Zeit und die Umstände macht.

Als sittliche Grundforderung hat sich uns ergeben, dass wir wahrhaftig sein sollen, denn damit allein sind wir vertrauenswürdig. Nun ist es aber vielen höchst unbequem, dass der Grundgedanke des Sittlichen so leichtfasslich und unabweisbar zutage treten soll. Warum sie ein Interesse daran haben, dass den Menschen das verborgen bleibe, ist ja leicht zu sehen. Um das aber zu erreichen, benutzen sie ein sehr einfaches Mittel. Sie verdächtigen das Vertrauen selbst. Es sei ja klar, dass das Vertrauensverhältnis nicht als die reine Gestaltung der sittlichen Gedanken anzusehen sei, aus der diese selbst ermittelt werden könnten, denn Vertrauen gäbe es auch unter Banditen. Darauf ist natürlich zu erwidern, dass in solcher Gesellschaft das scheinbare Vertrauen in der Regel nichts anderes bedeutet, als dass die Leute auf einander rechnen und sich zugleich beargwöhnen. Ist aber wirklich Vertrauen unter Banditen vorhanden, so sind sie eben nicht aller Sittlichkeit bar, sondern befinden sich nur in starker sittlicher Unklarheit, wie es bei ihren Opfern auch zu sein pflegt.

Wer es sich nicht künstlich verbergen will, wird es sehen,

dass das Erlebnis des Vertrauens von der Kraft der Gedanken getragen ist, in denen wir das menschliche Wesen von dem tierischen Leben unterscheiden, also sittlich denken. Wir schreiben dabei dem Menschen einen Wert zu, der mit dem Nutzen nichts zu schaffen hat, den wir etwa von ihm erwarten, also eine Würde. Wir denken dabei den Menschen selbständig in seinem Wollen, wir meinen also, er sei unabhängig von den Umständen und solle seine Zukunft selbst bestimmen. Wir denken ihn selbst vor allem innerlich bestimmt durch eine Forderung, die er sich selbst als eine unbedingte vorhält. Diese drei Begriffe können wir offenbar auf das natürliche Leben nicht anwenden. Das Gewaltigste in der Natur ist nicht so stark, dass wir Menschen uns ihm nicht innerlich überlegen fühlen könnten; es hat also keine Würde. In dem Leben der Natur ist alles durch seine Umgebung bedingt, also nichts selbständig. Ein Wesen, in dem der Trieb des natürlichen Lebens herrscht, wird sich gewiss nicht an eine unbedingte Forderung binden wollen, denn es ist vielmehr notwendig darauf aus, sich den wechselnden Verhältnissen anzupassen. Also den Menschen, wie wir ihn uns in dem Vorgange des Vertrauens vorstellen, unterscheiden wir von der Natur. Indem diese Gedanken der Ausdruck unserer Ueberzeugung werden, treten wir der Natur mit der Behauptung eines anderen Lebens gegenüber, als in ihren Schranken möglich ist. Wir wollen dann für uns selbst ein über die Natur erhobenes, das sittliche Leben.

Dieses Leben, das eine Würde hat, ist in seiner Betätigung ein wirklich selbständiges Wollen. Aber seine Unabhängigkeit von allem Wechsel der Umstände gewinnt unser Wollen nur dadurch, dass es sich selbst einer unbedingten Forderung unterwirft. Diese Forderung, in der der Mensch zu sittlichem Leben erwacht oder vertrauenswürdig wird, geht zunächst darauf, dass wir wahrhaftig sein sollen. Viele Aufgaben drängen sich uns auf, in denen wir von unserer Umgebung abhängig sind. Sie werden uns durch die wechselnden Verhältnisse gestellt. Davon unterscheiden wir, sobald wir einem Menschen vertrauen, das, was dem Wollen eine unveränderliche Richtung gibt oder unbedingt gewollt werden soll. Das ist das sittlich Geforderte, und als das wird uns zuerst klar, dass überhaupt in dem Menschen ein wahrhaftiges, nicht bloss ein scheinbares Wollen sein soll.

Nun können wir aber nur das wahrhaftig wollen, was wir uns selbst von uns aus vornehmen. Also ist uns auch der sittliche Gehorsam, der auf das unbedingt Notwendige geht, als ein wahrhaftiges Wollen nur dann möglich, wenn wir von uns aus sagen können, was das unbedingt Notwendige sei, das unserm Wollen eine feste Richtung geben will.

Damit hat sich uns nun aber wieder auf sehr einfache Weise ein neuer Ausdruck für das sittliche Gebot ergeben. Indem es wahrhaftiges Wollen fordert, mutet es uns zu, dass wir uns selbst das Gesetz geben, das unser Wollen unveränderlich bestimmt. Das sittliche Gebot kann also auch so ausgedrückt werden: sei innerlich selbständig. Es ist keine Nebensache, sondern eine sittliche Grundforderung, dass der Mensch nicht fremdem Urteil, sondern seiner eignen Ueberzeugung folgen solle. Nur sofern sein Tun der reine Ausdruck des von ihm selbst Gewollten ist, ist es sittlich. Wir sind freilich in unserm Handeln tausendfach bestimmt durch das Urteil andrer Menschen; aber soweit unser Handeln diesen Charakter hat, gehört es zu unserm natürlichen Leben. Sollen wir darüber hinauskommen zu wirklich menschlichem Leben, so muss sich in uns selbst etwas erheben, was uns innerlich unabhängig macht, weil wir selbst darin das ewig Gültige erkennen. Erst der Mensch, der diese Selbständigkeit des Gewissens gewinnt, wird dadurch etwas für sich selbst. Der innerlich Unfreie und Haltlose kann freilich durch seine natürliche Begabung über viele hinausragen. Er bleibt aber doch in allen Beziehungen ein blosser Teil der Masse. Was er vollbringt, ist, wie gewaltig es auch aussehen mag, doch nur eine einfache Wiederholung des längst Vorhandenen. Denn es ist die einfache Folge davon, dass auf den immer gleichen Selbsterhaltungstrieb des natürlichen Lebens die Verhältnisse eingewirkt haben, wie sie sich in seiner Umgebung gestaltet hatten. Die eigentümlichen Kräfte eines Menschen, die sich so in keinem andern finden, bleiben dann ein vergrabenes Pfund. Dagegen wird mit diesen Kräften etwas neues gewonnen, wenn der Mensch sie einsetzt für ein Ziel, das ihm nicht durch den Zwang der Verhältnisse aufgedrängt, sondern von ihm selbst als ewig gültig erfasst wird. Dann erst wird seine individuelle Begabung, was sie sein soll, eine Bereicherung der Welt Gottes. Und er selbst wird, wie gering auch seine Stellung in der Ge-

sellschaft sein mag, etwas unvergänglich grosses, ein neuer Trieb der Menschheit. Er bringt den Anfang einer neuen Bewegung in das Zusammenleben der Menschen. In demselben Masse wie in einem Volke diese innere Selbständigkeit der einzelnen erlischt, scheidet das ganze Volk aus der Geschichte aus, in der nur das lebendige Recht hat. Es ist ein grossartiges Schauspiel, wie die Wahrheit dieses Satzes durch das Schicksal, das die römische Kirche über die romanischen Völker bringt, bewiesen wird. Die ungeheure Energie, die in diesen Völkern durch ihre natürliche Begabung und durch ihre Geschichte aufgespeichert ist, leistet längst nicht mehr das, was man erwarten sollte. Denn alle diese Kräfte kommen zu einer dauernden geschichtlichen Wirkung nur in dem Wollen der einzelnen Menschen, denen ihre innere Selbständigkeit oder Wahrhaftigkeit über alles geht. Die römische Kirche aber hat es bei Millionen dieser Völker fertig gebracht, dass sie sich in innerer Haltlosigkeit und Unwahrhaftigkeit wohl fühlen. Aber nicht die blosse Auflehnung gegen Rom kann diese herrlichen Offenbarungen der Menschennatur vor dem Verwelken retten, sondern nur der Mut der Erkenntnis, dass sie sich selbst ruinieren; denn sie sind der tötlichen Pflege durch die römische Kirche nur deshalb verfallen, weil sie selbst das, was das Leben der Völker im Gange hält, nicht zu würdigen wussten, das freie Herz der Wahrhaftigen, die in sich selbst keine Herrschermacht dulden wollen, als die, der sie sich selbst in freier Erkenntnis ihres unbedingten Rechts unterwerfen.

Dass uns Wahrhaftigkeit und innere Selbständigkeit unbedingt geboten sind, sehen wir ohne Mühe ein, aber wir merken auch leicht, welche Aufgabe uns damit gestellt ist. In Trägheit und Unwahrhaftigkeit zusammenzusinken, ist dem irdischen Weser bequem, dagegen zu wachsen durch die entschlossene Richtung auf das, was man selbst als ewig gültig erfasst, ist schwer. Die innere Lebendigkeit kostet unablässigen Kampf, das Absterben der Seele schafft lange Zeit, vielleicht bis zum Vergehen der irdischen Existenz, ein Gefühl der Sicherheit und Ruhe. Die sittliche Selbständigkeit bedeutet nicht üppige und behagliche Willkür, sondern Beugung unter das unbedingt Notwendige. Das besonders zu betonen ist höchst nötig; denn viele, die sich um das sittliche Gebot herumdrücken möchten,

rühmen um so eifriger die demütige Unterwerfung als die wahre Sittlichkeit. Das ist ein ausgezeichnetes Mittel, seine träge Unwahrhaftigkeit zu verstecken, denn ohne Zweifel ist die Sittlichkeit demütige Unterwerfung. Ebenso leicht wie sich als Sinn des sittlichen Gebots ermitteln liess, dass wir wahrhaftig und frei sein sollen, lässt sich schliesslich feststellen, dass es einen Willen fordert, der nur dienen will oder Gemeinschaft schafft.

Ueberall, wo Anfänge oder Reste sittlicher Erkenntnis zu bemerken sind, ist auch zu beobachten, dass der Wille, der in der Sorge für andere aufgeht, am höchsten geehrt wird. In dem Gebot der Liebe, wie Jesus es auslegt, kommt nur zu voller Blüte, was von jeher in den Herzen der sittlich Ernsten emporwuchs. Die Nächstenliebe, wie Jesus sie verstand, ist der Gemeinschaft schaffende Wille, sei es in seiner feinsten Form als Vergeben und als Fürbitte für den Feind, sei es in seiner einfachsten, wie in der Tat des Samariters. Durch seine Hilfe und sein Opfer tut der Samariter das Seine, um den geschlagenen Mann mit menschlicher Gemeinschaft zu verknüpfen. Warum ist nun der dafür wirkende Wille Sittlichkeit? Warum ergiebt sich für das sittliche Gebot schliesslich der Ausdruck: Du sollst unbedingt die Förderung persönlicher Gemeinschaft wollen. Die Einheit unserer Gesinnung oder die Wahrhaftigkeit unseres Wollens ist daran geknüpft, dass wir von uns aus uns das unbedingt Notwendige klar machen, dass also die unverbrüchliche Norm, vor der wir uns beugen, der Ausdruck unserer eigenen Erkenntnis werde. Ist nun ohne Zweifel diese reine Selbständigkeit des Wollens sittlich gefordert, so stehen wir vor der Frage, wie wir denn selbst die Aufgabe benennen können, die unserm Wollen, wo es auch mit seinem Werk einsetzen möge, die ewig gültige Richtung gibt. Wenn wir alle diese Frage selbst beantworten sollen, so ist selbstverständlich nur eine Antwort möglich. Wir sehen nichts weiter ein, als dass das ewige Ziel unseres Wirkens das sein soll, was überall entstehen muss, wo Menschen derselben unbedingten Forderung sich frei unterwerfen. Das ist ohne Zweifel die Gemeinschaft. Die Reinheit der Gemeinschaft beruht auf der Einmütigkeit innerlich selbständiger Menschen in ihrer Gesinnung. Ihr Reichtum erwächst aus der unermesslichen Mannigfaltigkeit der individuellen Menschennatur. Das Wahrhaftige, in der Richtung auf das unbe-

dingt Gültige völlig selbständige, Gemeinschaft schaffende Wollen ist die Sittlichkeit.

Wie verhält sich nun zu dieser Form, die das menschliche Leben sich selbst in seiner Geschichte geben soll, die Religion? Was Religion in Wahrheit ist, lässt sich nur in dem Zusammenhang dieser Frage erörtern. Der Glaube an Gott ist immer nur zu verstehen als ein besonderer Ausdruck sittlicher Gesinnung, also die Liebe zu Gott nur in ihrer Verbindung mit der Nächstenliebe. Wenn wir uns über Religion verständigen wollen, können wir wohl davon ausgehen, dass Religion Ueberzeugung von der Wirklichkeit Gottes ist. Das bedeutet aber nicht bloss, dass der Mensch irgendwelche unsichtbaren Mächte für wirklich hält, die verborgen hinter den Dingen walten und geheimnisvoll auf sein Leben einwirken. Damit hätte er Dämonenglauben, aber nicht Gottesglauben. Der Gott der Religion ist nicht der höchste Dämon. Sonst wäre Religion das, wofür viele sie halten, vollendeter Aberglaube. Sie ist aber nicht ein Erzeugnis der durch Furcht und Hoffnung gereizten Phantasie, sondern etwas ganz anderes. Das wird leicht verkannt, weil die Regungen der wahrhaftigen Religion die leisesten Kräfte der Geschichte sind, während die Phantasie mit ihren eingebildeten Herrlichkeiten ein mächtiges Getöse macht. Die Religion beginnt nicht damit, dass der Mensch hinter einzelnen Ereignissen etwas Verborgenes, Geheimnisvolles sucht, sondern damit, dass dem Menschen die ganze Wirklichkeit, deren er sich bewusst ist, selbst etwas ganz anderes wird, als sie für den Nichtfrommen ist. Für den Nichtfrommen ist die Wirklichkeit ein Vielerlei von Dingen und Ereignissen, durch die er abwechselnd in Furcht und Hoffnung versetzt wird, denen er abwechselnd sich überlegen und unterworfen fühlt. Die Gottlosigkeit ist vor allem Zerstreutheit. So verläuft aber das Leben von Millionen, und unser eigenes, wenn wir gottverlassen sind. Der Anfang der Frömmigkeit liegt einfach darin, dass wir uns aus dieser Zerstreuung sammeln und dann in der Welt nicht ein Vielerlei, sondern eine einheitliche Macht sehen lernen. Dass aus diesem Anfang Glaube an Gott entstehe, ist freilich nicht notwendig. Aber daran allein kann er sich anschliessen.

Man wirft uns vielleicht ein, eine solche Selbstbesinnung oder ein solches Wahrhaftigwerden sei ja der Anfang der Sitt-

lichkeit. Nun, das haben wir uns selbst soeben klar gemacht. Aber eben an dem Anfang der Sittlichkeit allein kann Religion entzündet werden. Sie entsteht daraus nicht, sie hat einen ganz andern Ursprung. Aber die ernste Selbstbesinnung, aus der die sittliche Erkenntnis des Menschen sich entwickelt, ist der Stoff, der in Flammen gesetzt wird, wenn das wunderbare Leben der Religion geboren wird.

Die Religion ist lebendig als Glaube an Gott. Aber anstatt nun sogleich nach den Gründen dieses unseres Glaubens zu fragen, ist es zweckmässig, sich darauf zu besinnen, dass wir an diesem Leben der Religion einen elementaren geistigen Vorgang unterscheiden können, an den die Religion sich angeknüpft hat, obgleich sich auch etwas ganz anderes an ihn anschliessen kann. In dem Leben des Glaubens können wir immer zurückblicken auf den Vorgang, in dem uns die Wirklichkeit, in der wir stehen, auf eine sehr einfache Weise eine einheitliche Macht wird. Wir messen diese Welt nicht aus, sondern wir tauchen in ihrer Unendlichkeit auf und gehen in ihr unter. Die Wirklichkeit wird uns eine einheitliche Macht dadurch, dass wir uns ganz und gar von ihr abhängig wissen. Die Besinnung darauf, die von jeher durch den ernsten Eindruck des Todes angeregt ist, darf man noch nicht Religion nennen, wie es oft geschehen ist. Aber die Religion ist die Vollendung der so erwachsenden Erkenntnis, dass das Wirkliche für uns schliesslich nicht ein Vielerlei, sondern eine einheitliche Macht über unser Leben ist.

Es ist wohl zu verstehen, warum so viele schon darin Religion sehen, dass sie von der Ohnmacht und Vergänglichkeit unseres Daseins ergriffen sind. Denn dem innerlich haltlosen Menschen wird es leicht, von der Allgewalt der Natur zu schwärmen und sich dem Gefühl zu überlassen, dass er selbst bedeutungslos in einem Unermesslichen verschwinden werde. In vielen Kreisen unseres Volkes hat aber dieser weichliche Verzicht auf eine unvergängliche Bedeutung des Menschen sich noch aus einem andern Grunde ausgebreitet. Gegenüber einer Religion, die sich mit willkürlichen Behauptungen über das Wirkliche hinwegsetzt und ein Grab der Wahrhaftigkeit ist, muss jene Naturschwärmerei immer noch als etwas Ernsteres erscheinen. Die rückhaltlose Hingabe des Menschen an die ge-

heimnisvolle Unendlichkeit der Natur steht weit zurück hinter der wahrhaftigen Religion; aber sie ist doch etwas unvergleichlich Höheres als eine Religion, die auf gewaltsame Aneignung von Illusionen hinauskommt. Wie leidenschaftlich sich in Naturforschern die Freude am Wirklichen gegen die zur Illusion verzerrte Religion auflehnen kann, ist an einem Mann wie Häckel zu sehen. Wie ein solcher auf andern Gebieten erprobter Forscher leidenschaftlich fehlgreift, wenn er sittliche und religiöse Fragen behandelt, ist ihm von Theologen und Philosophen mit genügender Schärfe gesagt. Aber es ist wohl auch der Mühe wert, sich zu fragen, wodurch im Gebiet des deutschen Protestantismus diese Begeisterung für das Untergehen des Menschen in der Natur und dieser Hass gegen die Religion so mächtig werden konnten. Die Erklärung liegt in Folgendem. Die kirchliche Pflege der Religion enthält offenbar auch bei uns noch so viel Willkür und Gewaltsamkeit, dass sich bei vielen die Vorstellung festsetzen kann, die Religion sei überhaupt nichts weiter als eine ererbte oder angequälte Illusion. Es kann dann nicht auffallen, wenn die so leicht erreichbare Wahrheit, dass unser Dasein in die unendliche Gesetzmässigkeit der Natur verflochten ist, als eine Befreiung empfunden wird. Nichts macht die Seele so matt als künstlich gepflegte Illusion. Dem dadurch gequälten Menschen können die trivialsten Wahrheiten eine Erquickung werden, wenn sie auch, wie es bei Häckel und ähnlichen Geistern der Fall ist, den Eindruck nur vortäuschen, dass man von der Illusion los und auf die eigenen Füsse komme.

Die materialistischen Sätze Häckels sind offenbar selbst wieder Illusionen, in denen er gewaltsam die Gedanken erstickt, die ihm in seiner eigenen sittlichen Gesinnung erwachsen. Aber das darf uns nicht hindern, ruhig anzuerkennen, dass sein Verfahren einen Anfang bedeutet, der sehr wohl zur Religion führen könnte, wenn er nicht im Anfang stecken bliebe. Wir sollen uns gewiss durch die Tatsache zur Besinnung bringen lassen, dass wir sterben müssen. Alle Erkenntnis, die die Wissenschaft erreichen kann, zeigt uns die Tatsache, dass die Existenz des einzelnen Menschen in der unermesslichen Welt untergeht, aus der sie hervorging. Wer sich das zu verbergen sucht, wird nicht fromm, sondern täuscht sich selbst. Es wäre ihm viel besser, wenn er den Mut gewänne, es ruhig über sich ergehen

zu lassen, dass ihm die wissenschaftliche Erkenntnis nichts anderes über seine Existenz zu sagen hat. Beugt er sich hierin unter die Wahrheit, so hat er einen freien Blick für die ebenso unleugbare Tatsache, dass derselbe Mensch, sobald die Forderung eines wahrhaftigen Wollens in ihm erwacht, sich selbst von der Natur unterscheidet. Er kann es doch nicht leugnen, dass er in sittlichem Ernst oder indem er in seinem Wollen wahrhaftig sein will, den Gedanken der Freiheit auf sich anwendet, die einem Produkte der Natur nicht zukommen kann. Indem er aber der Natur gegenüber, die seine Existenz vernichten kann, sich in dem Besitz einer unzerstörbaren sittlichen Würde fühlt, muss in ihm die Frage entstehen, ob das, was er ist, in dem Dasein beschlossen sein kann, das ihm die Natur schenkt und nimmt. Auf jeden Fall fühlt er sich nun von der unendlichen Naturmacht nicht völlig abhängig. Wohl ist seine Existenz, die er aus ihr empfängt, in ihrer Gewalt; aber in dem, was er in der Wahrhaftigkeit seines Wollens für sich selbst sein will, weiss er sich ihr nicht unterworfen. Dagegen kennt er eine andere Macht, der er auch in seinem Innersten nicht entrinnen kann. Das ist erstens die sittliche Forderung selbst; das ist aber auch der gute Wille, vor dem er sich in Ehrfurcht und Vertrauen beugt.

Nun scheinen freilich grade diese Kräfte in der Welt so machtlos zu sein, dass sie von allen Menschen, die sich nur an das halten, was sich sinnlich fassen und berechnen lässt, für nichts gehalten werden können. Aber dadurch wird die Religion nicht unmöglich, sondern nur unzugänglich für die Menschen, die den Weg zur Freiheit nicht finden, weil sie nicht in sich gehen wollen. Sie wird dadurch vor Entwürdigung geschützt und in ihrer Herrlichkeit enthüllt. Sie kommt in dem Moment zu uns, wo uns klar wird, dass das einzige, was zur Freiheit berufene Wesen innerlich bezwingt, der gute Wille, in allen Tiefen unserer Existenz allmächtig herrscht. Diese Erkenntnis gewinnen wir durch keinen wissenschaftlichen Beweis, aber auch durch keine Lehre der Ueberlieferung. Wir können eine solche Erkenntnis natürlich nur haben, wenn die Tatsache, die in ihr erfasst wird, bei uns selbst vorliegt, und wir uns auf sie besinnen.

Weil es auch bei der Religion darauf ankommt, dass der

Mensch aufhorchen will auf das Wirkliche, das ihm vernehmlich wird, deshalb ist sie mit der Sittlichkeit innerlich verbunden. Bei sittlichem Ernst handelt es sich um die Wahrhaftigkeit des Wollens, um die Besinnung auf das ewige Ziel, das wir uns selbst setzen. Den Weg zur Religion gehen wir, wenn wir uns ruhig auf das besinnen, was uns von allem, was uns widerfährt, das Wichtigste ist. Das ist ohne Zweifel für jeden das, in dessen Gewalt er sich weiss. Wir sind in der Gewalt der Natur. Aber die Energie der sittlichen Erkenntnis lässt es nicht zu, dass sich die Hingabe an diese Macht ungehemmt in unserer Seele ausbreitet. Alle Naturreligion, alle Religion der Angst, des Wunsches oder der Resignation, mag sie sich nun ausdrücklich Religion nennen oder etwa Materialismus, wird durch die Kräfte des Gewissens angegriffen. Vor der Vernichtung durch das Gewissen ist die Religion erst gesichert, wenn dem Menschen das, was ihn allein im Innersten überwindet, die Macht sittlicher Güte das Wichtigste geworden ist. Die Frage des Gewissens lautet: wie kannst du zur Freiheit berufener Mensch dich so ganz und gar an eine andre Macht hingeben? Diese Frage schreckt nur den Menschen nicht mehr, der antworten kann: ich bin nur der Macht ganz unterworfen, deren Herrschaft mich frei macht. Diese Macht ist der gute Wille. Aber der Gewalt sittlicher Güte kann sich nur der Mensch mit freiem Herzen hingeben, der sie als eine ihn rettende Macht erfährt.

Solange es wirkliche Religion in der Welt gibt, haben Menschen die überwältigende Macht sittlicher Güte darin erfahren, dass sie anderen Menschen vertrauten und in Ehrfurcht zu ihnen aufblickten. Dass dies, was allein die Kraft hatte, sie selbst innerlich zu bezwingen, das Allgewaltige sei, haben sie geahnt. Aber die Art der Erkenntnis, in der der Geist sich frei bewegt, konnte die Religion erst da gewinnen, wo der Mensch wirklich den überzeugenden Grund dafür fand, in der sittlichen Güte die schöpferische Macht zu sehen, der er sein Dasein und seine Erlebnisse verdankt. Es fragt sich also, wie der Mensch dazu kommt, sich aufrichtig zu sagen, dass das einzige, was sein Herz bezwingt, auch in den fernsten Gründen seiner Existenz das allein Gewaltige sei. Das völlig zu entschleiern ist nicht möglich. Der Eindruck, wieviel er dem Ernst und der Aufopferung von Menschen zu danken hat, muss sicher sehr

lebendig in jedem sein, der den Mut findet, die sittliche Energie als das Wesen anzurufen, in dessen Macht sein Leben sicher ruht. Wer nie etwas von einer Liebe, die sich für ihn opferte, erfahren hätte, würde auch an Gott nicht glauben können. Erst in solchen Erfahrungen kann er die Laute für die Verehrung des lebendigen Gottes finden, des allgewaltigen gerechten Königs, des treuen Vaters. Aber wie nun der Gehalt dieser Erfahrungen sich so zusammenschliessen und so anwachsen kann, dass sich daraus die klare Anschauung Gottes erhebt, ist das Geheimnis jeder einzelnen Seele. Die Frommen finden sich in tiefster Einigkeit, weil einer dem andern zutraut, dass er das erfährt. Wer diese Offenbarung Gottes erlebt, weiss auch, dass sie unbeschreiblich ist. Nur das ist deutlich, dass in demselben Moment die Freude an den Erfahrungen sittlicher Güte zu einem Vertrauen wird, das sich allen Feinden unseres Lebens entgegenwirft und der Welt eine wunderbare Einheit gibt, weil wir aus ihrer Unendlichkeit nichts anderes werden und wachsen sehen als Gottes Werk.

Das Vertrauen, das die von uns erfahrene Macht sittlicher Güte in uns schafft, ist der Glaube an Gott, die wirkliche Religion. Jede andere Vorstellung von Gott muss schliesslich von dem Menschen verlassen werden, dessen sittliche Erkenntnis sich entwickelt, und wird ihm dann ein Götzenbild. Diese eine kann die Menschheit durch ihre Geschichte leiten, deren ewiges Ziel die Gemeinschaft freier Personen ist, die Verwirklichung alles dessen, worauf die Energie des guten Willens geht.

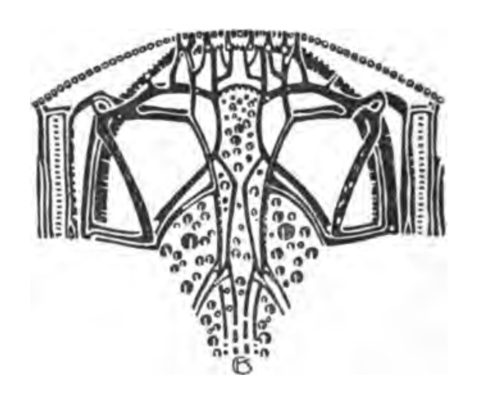
Dieser Glaube an Gott ist aber unsicher und unklar bei allen Frommen, vor allem deshalb, weil gerade in ihm sich das Schuldgefühl verschärft, das kein herzliches Vertrauen zu Gott aufkommen lässt. Deshalb können sich die Anfänge wahrhaftiger Religion bei den Einzelnen und in den Völkern immer wieder in den Künsteleien verlieren, durch die die Menschen, denen das Vernehmen der Offenbarung Gottes allein helfen kann, sich selbst zu helfen suchen. Das geschieht auch in den christlichen Kirchen, wenn sie das Eine vergessen, was die Menschen über dieses Schicksal erheben kann, die Tatsache der Person Jesu und ihre wunderbare Macht.

Wenn wir von der wahrhaftigen Religion in der Menschheit reden wollen, müssen wir auch von ihm reden. Denn

überall, wo er nicht ist, kann zwar eine scheinbare Religion ihre Einrichtungen über Jahrhunderte ausbreiten und die Menschen einschläfern; aber die Religion, die in den Herzen lebendig wird und die Geister weckt, muss bald welken, wenn nicht seine Macht alle die Erfahrungen, deren der Glaube bedarf, vor dem Zweifel schützt. Denn er ist der einzige persönliche Geist, den wir wirklich kennen lernen. Alle andern Menschen sind uns in dem was sie wollen nicht völlig klar. Sie sind uns immer wenigstens halb verschleiert, weil sie sich selbst noch nicht zur Klarheit durchgekämpft haben. Oft ist es uns zweifelhaft, ob wir in ihrem Tun überhaupt persönliches Leben vor uns haben und nicht vielmehr die Wirkung unpersönlicher Mächte, denen sie unterlegen sind. In seinem Bilde allein finden wir die ruhige Kraft des Geistes, dessen Tun wirklich seine Tat ist, und dessen Inneres so hell leuchtet, dass es nicht verborgen bleiben kann. Wer das an dem Bilde Jesu im Neuen Testament wahrnimmt, wundert sich vielleicht, wie Menschen fragen können, ob diese unvergleichliche Gestalt wirklich der Geschichte angehöre und nicht vielmehr ein Geschöpf der Sage sei. Aber er wird sich schliesslich darüber freuen, dass allezeit in uns selbst dieser Zweifel entstehen kann. Dass wir es hier mit keinem Kunstprodukt, sondern mit der Offenbarung einer Person zu tun haben, die allen Menschen gegenüber eine schöpferische Macht, der Herr ist, kann uns ganz verborgen bleiben, wenn wir uns nur mit den Mitteln wissenschaftlicher Forschung heranmachen. Es wird uns aber offenbar, wenn die in dem Bilde Jesu enthaltene Kraft selbst auf uns wirkt. Wir sehen ihn in seiner Herrlichkeit, wenn wir erfahren, wie er uns verwandelt. Das erfahren wir auf sehr einfache Weise. Die aus seinen Worten hervorbrechende geistige Macht lässt uns sehen, wie verkommen in uns selbst das persönliche Leben ist. Sie zwingt uns, uns selbst zu verurteilen, und stellt uns zugleich vor die unbegreifliche Tatsache, dass dieselbe Person, die so der in unserm Innersten lebendige Richter wird, alles tut und trägt, um uns davon zu überzeugen, dass die Macht sittlicher Güte uns nicht so verderben will, wie wir es in der Pein des Schuldgefühls zu erfahren meinen, sondern uns retten und für sich gewinnen will. Wenn dieses reine Vertrauen unter tiefster Demütigung in uns geschaffen wird, liegen alle Zweifel, ob Jesus selbst zu

der Wirklichkeit gehöre, auf die wir uns in Wahrhaftigkeit besinnen wollen, tief unter uns. Wir sehen ihn dann in seiner Herrlichkeit und wir glauben an den lebendigen Gott. Denn in diesem reinen Vertrauen zu dem Einzigen, der kein Vertrauen täuscht, werden alle Kräfte unserer Seele in Anspruch genommen und wir selbst ganz überwunden. Die freudige Zuversicht, mit der wir an Jesus Christus denken, ist Glaube an den allmächtigen Gott.

Der Vorsatz, der uns oft zugemutet wird, Dinge für wahr zu erklären, die wir auf jeden Fall noch nicht für wahr halten können, macht uns tief unglücklich. Denn er lähmt den Lebensnerven der Sittlichkeit, den Willen, wahrhaftig zu sein. Das ist die falsche Religion, die mit dem Gewissen streitet. Der Wille dagegen, sich aufrichtig auf das zu besinnen, was wir selbst als das Wichtigste erleben, ist der innere Zug zu dem Gott, der der Befreier des Gewissens ist. Wenn wir diesem Zuge folgen und in der Welt, in die wir gestellt sind, Jesus Christus finden, so wird in uns die Religion anfangen, in der wir wahrhaft lebendig werden, weil sie uns sittliche Kraft gibt. Denn in der Freude des reinen Vertrauens, in der Ergriffenheit durch den in Christus uns offenbaren Gott können wir das, was sonst kein in der Welt lebendiges Wesen fertig bringt, andern von Herzen dienen, oder uns selbst verleugnen.





Christentum und Germanen.

Von **Friedrich Meyer.**

I.

Religion und Volkstum.

Das Zeitalter der Aufklärung und unserer grossen Dichter hinterliess uns Deutschen als Erbe das Ideal der „Humanität". Wie schön, o Mensch, mit deinem Palmenzweige stehst du an des Jahrhunderts Neige in edler stolzer Männlichkeit! Das Volkstum galt als Schranke, die von dem freien, gleichen Geist niedergelegt werden müsse; es war nur das zufällige Kleid, das sich um ihn gebreitet hatte, und das kein Mass für seinen inneren Wert darstellte; Mensch sein, das ist alles. Dass diese Anschauung weithin zur Herrschaft kam, wurde nicht nur durch den weltaufgeschlossenen Sinn unseres Volkes, in dem es die eigentümliche Art anderer leicht verstehen und würdigen lernte, sondern auch durch seine politische Verfassung gefördert, die keine nationale Kraftentfaltung ihm vor das Auge führte; der Bürger eines Duodezstaates musste, da dieser die Bedeutung und die Macht eines Volkstums nicht verkörpern konnte, die Entschädigung dafür in dem Gefühle suchen, Mensch zu sein. Jene humane Stimmung half dazu, die eigne Nationalität zu unterschätzen, für die fremde zu schwärmen; sie schaffte Zuflüsse für soziale und kirchliche Strömungen, die den deutschen Geist zu überfluten und sein gutes Land vom Acker weltgeschichtlichen Einflusses hinwegzuwälzen drohen. Was wird denn nun unsere Zukunft sein, wenn die Masse unserer Arbeiter, aus der sich die Nation verjüngen soll, durch die verschwommene Sozialdemokratie der Begeisterung für einen internationalen Mischmasch nach und nach überliefert und des

völkischen Empfindens und Handelns beraubt wird? Und daneben tritt als die gefährlichere Macht die römische Kirche; sie fesselt das religiöse Leben ihrer Glieder an eine dem deutschen Wesen fremde, ja feindliche Gestalt des Christentums; sie nötigt den ihr verfallenen Teil unseres Volkes, seinen geistigen Schwerpunkt in der päpstlich regierten internationalen Gemeinschaft zu suchen und hinter die Interessen dieser die vaterländischen zu rücken; sie ist in unserer Geschichte das Scheidewasser, das die völkische Kraft und den nationalen Staat zersetzt. Sozialdemokratie und Ultramontanismus sind die beiden feindlichen Gewalten, die der deutsche Geist auf alle Fälle niederwerfen muss, will er sich einen Thronsitz in der Sonne der Weltgeschichte sichern. Durch ihren Gegensatz sollen und können sie ihm dazu helfen, sich schärfer auf seine Eigenart zu besinnen, diese höher einzuschätzen, zäher festzuhalten und tapferer zu vertreten. Das Recht und die Pflicht dazu hat ihm die Vorsehung durch die Errichtung des Reiches klar gezeigt. Wo hat je ein Volk so überlegene Kraft entfaltet als das unsere im deutsch-französichen Krieg? Welches andere hat zu gleicher Zeit eine solche Fülle hervorragender, scharf ausgeprägter Persönlichkeiten erzeugt, wie das deutsche damals? Eine Heldenfigur wie Bismarck sucht ihresgleichen, eine Herrschergrösse wie Wilhelm I. ragt hoch über Jahrhunderte hinaus. In solchen Männern erreichte das germanische Wesen und der nationale Sinn den kräftigsten Ausdruck, beide aber waren von einer tiefen und ernsten Frömmigkeit getragen, die mit keiner Faser in der römischen Kirche wurzelte. Jene Heldenzeit von 1870/71 ist für unser Volk ein von Gott ihm erteilter Anschauungsunterricht, durch den es einen deutlichen Eindruck von dem reichen Wert des deutschen Geistes erhalten muss; aus ihm hat es die Schlussfolgerung zu ziehen, dass das mächtige Reich ihm zur Sicherung und Betätigung seiner völkischen Eigenart gegeben worden sei; daraus wächst ihm die Aufgabe, zunächst alle Schädlinge dieser auf vaterländischem Boden unwirksam zu machen. Es ist ein Fortschritt unserer Tage, dass man fest den Finger auf die nationale Entwicklung legt. Man beginnt, die deutsche Sprache von fremden, durchaus entbehrlichen Eindringlingen zu reinigen; die Jugend soll von deutschem Saft und Mark genährt und zu einem bewussten und begeisterten

Träger unserer Nationalität erzogen werden; unserem Volkstum die ihm gebührende Stellung unter den Völkern zu erringen, ist heisses Sehnen und ernstes Streben. Damit tritt das „Weltbürgertum" in den Hintergrund, zumal bei dem wirtschaftlichen Kampf der Staaten auf dem Weltmarkt. Die Einsicht wächst, dass unser nächstes Anliegen sein muss, das eigne Volkstum zu pflegen. Die Erfüllung dieser Pflicht braucht nicht die Humanität zu schädigen. Die Menschheit selber wird in den Rassen und Völkern greifbar und lebendig, wie der „Baum" als Apfelbaum, als Birnbaum, als Eiche, Buche u. dergl. vorhanden ist. Je reicher ein einzelnes, in sich reiches Volkstum sich entwickelt, um so reicher wird dadurch die Gesamtheit der Völker. Soviel die Welt schon von den Germanen empfangen hat, sie wird noch Grösseres von ihnen erhalten; das Zeug haben sie dazu, wenn anders das Urteil Chamberlains*) über sie richtig ist: „Das allseitig Umfassende unserer Anlagen unterscheidet uns von allen zeitgenössischen und allen früheren Menschenarten mit alleiniger Ausnahme der Hellenen."

Jedenfalls spielt die Nationalität eine hervorragende Rolle in der Geschichte. Sie ist freilich nicht etwas Einfaches; sie gleicht nicht der Pflanze, die ruhig und gleichmässig aus dem Samenkorn Zelle um Zelle ansetzt; vielmehr gilt es auch von dem Charakter eines Volkstums, dass er „im Strom der Welt" sich bilde. So sehr die ursprüngliche geistige Mitgift eines Volkes auf die Richtung seiner Entwicklung einwirkt, so treten doch im Laufe der Zeit allerlei Einflüsse hinzu, die seine Eigenart mitbestimmen, wie etwa die Berührung mit einer fremden Kultur, die Vermischung mit anderen Nationen, Einflüsse, durch die das Wesen einer Nation geläutert und gehoben, aber auch verderbt und gebrochen werden kann. Ja, wie wir es bei der angelsächsichen Rasse vor Augen haben, es entstehen unter dem Szepter geschichtlicher Verhältnisse neue, besonders ausgestattete Arten. „Was wir in der Geschichte bemerken," sagt Bastian, „ist keine Umwandlung, kein Uebergehen der Rassen ineinander, sondern es sind neue und vollkommene Schöpfungen, die die ewig junge Produktionskraft der Natur aus dem Unsichtbaren des Hades hervortreten lässt." Nur wird man bei dieser Be-

*) Chamberlain, Grundlagen des 19. Jahrh II, 747.

hauptung fragen dürfen, ob denn alle Neubildungen als vollkommene Schöpfungen anzusehen seien; die Erfahrung beweist es doch, dass aus einer ungeeigneten Blutmischung Bastardvölker entstanden, die man nicht als wertvolle Gebilde bezeichnen kann. Das Volkstum ist ein Erzeugnis der Rassenanlage und der Geschichte; es wird durch das gemeinsame Erleben und Handeln auf dem Boden eines politischen Ganzen hervorgebracht; es hat seinen Halt an dem nationalen Staat; dieser aber darf sich der Pflicht nicht entziehen, von dem durch ihn zusammengefassten und vertretenen Volkstum alle die andersartigen Einflüsse abzuhalten, die nicht zur Art stimmen, ja die diese herunterdrücken und verderben können. Wenden wir dies auf unser Reich, also auf das organisierte Deutschtum an, so hat es dafür zu sorgen, dass die unserem Geiste fremde und feindliche Gewalt des Ultramontanismus und auch die Sozialdemokratie von der versuchten Verbildung des deutschen Wesens zurückgedrängt werden.

Unter den geschichtlichen Mächten aber, welche ein Volkstum prägen, stehet obenan die Religion. Sie greift am tiefsten in das Leben ein; die Vorstellung von der Gottheit, die Weltanschauung, die Ziele, die sie bietet, sind die Edelschmiede für das völkische Metall. Gewiss spiegelt sich in dem allen die nationale Eigenart; diese wirft oft unwillkürlich, dem Volke unbewusst, ihren Schein auf das Bild der himmlischen Macht, die verehrt wird; aus dem Charakter dieser zieht man sicher nicht mit Unrecht den Schluss auf die geistige Ausstattung eines Volkes. Je nach der Gesinnung des Menschen wird sein Gott ein friedlicher, aber strenger Varuna, oder ein wilder, kriegerischer, trunkener Indra, oder ein kanaanäischer Baal sein." (Tiele, Einleitung in die Religionswissenschaft I, 34.) Aber sicher ist auch das andere: die fest ausgeprägte religiöse Vorstellung und der mit ihr verbundene Kultus übt eine starke Rückwirkung aus auf die Entfaltung der Volksart, ihres Geistes und ihres Lebens.

Die Germanen zumal sind von Haus aus eine fromm angelegte Rasse; schon die alten Römer rühmten ihre Gottesfurcht. Ihre ganze Geschichte wird von religiösen Fragen bewegt, wie das wogende blühende Kornfeld vom Winde. Chamberlains vortreffliche Schilderung besteht zu Recht: (II, 751)

„Wollte man die wahren Heiligen, die grossen Prediger, die barmherzigen Helfer, die Mystiker unserer Rasse aufzählen, wollte man sagen, wie viele Qual und Tod um ihres Glaubens willen erlitten haben, wollte man nachforschen, eine wie grosse Rolle religiöse Ueberzeugung in allen grössten Männern unserer Geschichte gespielt hat, man käme nie zu Ende; unsere gesamte herrliche Kunst entwickelt sich ja um den religiösen Mittelpunkt, gleich wie die Erde um die Sonne kreist, und zwar um diese und jene besondere Kirche nur teilweise und äusserlich, überall aber innerlich um das sehnsuchtsvolle religiöse Herz."

Für unsere Geschichte gilt es unbedingt, dass Volkstum und Religion die beiden Pole ihrer Entwicklung sind.

Dieser Satz dürfte seine allgemeine Richtigkeit haben. Die alten heidnischen Religionen hatte alle nationalen Charakter; sie wuchsen aus der völkischen Individualität heraus, blühten, gediehen, verfielen und starben ab mit dieser. Der Jupiter der Römer sah eine Welt zu seinen Füssen, solange die Römer urbi et orbi die Gesetze vorschrieben.

Aber die Verbindung von Religion und Nation erfuhr eine grosse Umgestaltung, als das Christentum in die Welt eintrat. Der Befehl Jesu: predigt das Evangelium aller Kreatur; macht alle Völker zu meinen Jüngern, bekundet den Anspruch des Christentums, Weltreligion sein zu wollen. Seine Wiege stand auf dem Boden eines Volkes, das in scharf umrissener Eigenart von den übrigen bestimmt sich abhob. Die semitische Rasse, zwischen deren Dornengehege das Christentum aufstieg, zeigt wesentlich andere Züge als wie sie die indogermanische Welt aufweist. Diese Verschiedenheit ist einer der Gründe, aus denen sich die alle Jahrhunderte durchziehende Abneigung gegen die Semiten erklärt; ja sie hat hier und da bis in die jüngsten Tage hinein, wie z. B. in manchen Kreisen der Deutsch-Oesterreicher, die von den Wellenlinien der Los von Rom - Bewegung erfasst waren, zur Ablehnung des Christentums geführt, eben weil dieses ein Erzeugnis des jüdischen Volkes sei. Vor einer solchen Behauptung hätte schon die Tatsache schützen sollen, dass die christliche Religion von den Juden selber verworfen wurde, doch auch, weil sie ihrer nationalen Art nicht entsprach; sie war wie der Schmetterling, der sich aus der Puppe löste und in

die freie Luft und in den Sonnenglanz sich emporschwang, um jene als leere Hülse zurückzulassen. Auf jeden Fall ist es eines der merkwürdigsten Vorkommnisse in der Geschichte, dass gerade der semitische Boden der Pflanzgarten für die Weltreligion wurde; hier ist einer der Punkte, woran über das stille Walten der Vorsehung nachzusinnen Anlass wird, hier ein Spalt, durch den das Licht aus der Ratsstube des Allmächtigen in unser Auge fällt.

Gewiss öffnet sich zwischen indogermanischem und semitischem Wesen eine breite Kluft. Jenes richtet sein Auge vor allem auf die vielgestaltige und mannigfache Lebensfülle der Welt. Diese zu begreifen, zu geniessen, zu bewältigen war die Aufgabe.

Der indische Geist erging sich in kühnen Spekulationen; das bunte Vielerlei wollte er einen unter dem leuchtenden Himmelsbogen des philosophischen, abstrakten Denkens, das doch, indem es Gott suchte, nicht über die Welt hinauskam; der alleinige Gott, raumlos, zeitlos, unzugänglich, war nichts anders als die Seele, die in den mancherlei Kräften und Erscheinungen der Welt sich offenbart und verleiblicht; dieser Pantheismus, der über Sinn und Zweck des Daseins keinen Aufschluss schaffen konnte, bei dem alles Einzelne nur eine vorübergehende Erscheinung in dem ziellosen unendlichen Prozess von Werden und Sein war, musste in dem Buddhismus ausgehen; es lohnt sich nicht zu leben; das Leben selber ist das grösste Leid, volle Vernichtung allein führt zur Erlösung. Das ist der Bankerott des menschlichen Geistes im Verständnis und in der Verwertung von Welt und Leben. Vom Kosmos aus steigt selbst das mit starken Schwungfedern begabte philosophische Denken nicht zur Höhe einer befriedigenden Anschauung auf; die Welt lässt sich nicht durch sich selber erklären und verstehen.

Auch die Hellenen kamen schliesslich bei der gleichen Erfahrung an. Sie haben der menschlichen Kultur ausserordentliche Dienste geleistet; wir sitzen heute noch unter ihrem Katheder. Ein lebhafter Drang nach Freiheit bewegte sie; auch nach Freiheit von der umgebenden Welt; sie bewältigten diese durch ihre schöpferische Phantasie und in künstlerischer Gestaltungskraft. In Wissenschaft und Kunst wollten sie Herren der Wirk-

lichkeit werden; sie lebten aus sich heraus, freie Persönlichkeiten, gut und schön das Dasein geniessend, immer „im Glauben an eine kosmische Weltordnung, die überall wahrgenommen wird, ohne jemals ausgedacht, ohne jemals umfasst werden zu können, weil wir doch selber Bestandteil dieses Kosmos sind, eine Ordnung, die sich notwendig in allem widerspiegelt und die darum im Kunstwerk anschaulich und unmittelbar überzeugend wird." (Chamberlain I, 99.) Aber soviel die hellenische Wissenschaft und Kunst zustande gebracht hat, beide noch heute als Lehrerinnen der Menschheit geschätzt, so bleibt's doch dabei, dass ihre Intelligenz und Phantasie in der Welt der Erfahrungen stecken blieben; das Problem dieser war ungelöst, darum das Dasein unbefriedigt. „Nicht geboren zu sein ist das grösste Glück. Doch wardst du geboren, nur bald dahin, woher du gekommen, zurückfliehen, eiligsten Fusses, das ist das zweite." (Sophocles, Oedip. Kol.)

Die Römer erstrebten Macht; denn sie sind ein Volk des Willens. Wenn man hellenische und römische Art miteinander vergleicht, so ist es einem, als käme man von einer im Sonnenlicht glänzenden grünen Aue in einen wohlgepflegten, regelrecht bestellten Gemüsegarten. Die Römer wollten das Leben ausnutzen; sie suchten in ihm nur durchaus äussere Zwecke zu erreichen; jeder hatte dazu das Recht, nur beschränkt durch dasselbe Recht des anderen. Die gegenseitige Abgrenzung wurde durch das Gesetz gezogen, vor dessen Majestät alles sich beugen muss. Die Individuen werden Rechtspersonen mit bestimmten Rechten und Verpflichtungen. Der Staat ist das Allgemeine, alles Bestimmende. Die Römer wurden das Volk, das zur Macht über die Welt kam, weil es Gesetz und Ordnung in sie brachte. Aber dies war nur so lange möglich, als die öffentlichen Gewalten selber der Gerechtigkeit huldigten. Wir wissen, wie grosses Verderben über das römische Reich kam. „An der Spitze ein Kaiser, welcher mit bestialischer Wollust sich in Lastern jederart wälzte, unter ihm kaiserliche Soldaten und Beamte, welche mit Wolfsgier über alles herfielen, was in ihre Hände kam, und endlich in den niederen Schichten eine Bevölkerung, die jedem feil war, welcher sie kaufen wollte, und bereit, jede Niederträchtigkeit zu begehen, zumal wenn man durch panem et circenses (Brotspende und öffentliche Lustbar-

keiten) sie dazu locken wollte." (Schaller, Humanität und Christentum I, 278.) Es fehlen die inneren Mächte, die religiösen und sittlichen Kräfte, welche den Menschen nötigen und stärken, um eines höheren Zweckes willen, als bloss eines rechtsgesicherten Daseins wegen, dem Gemeinwesen sich zu fügen und zu dienen. Die Welt lässt sich weder glücklich gestalten, noch dauernd beherrschen durch lediglich ihr entnommene Beweggründe und Ziele; diese Erkenntnis ist ein Ergebnis der römischen Geschichte.

Ein gewaltiger Strom geistigen Lebens fliesst durch die Indogermanen. Er hat seine Quellen in ihrem Weltbewusstsein. Sie haben in Philosophie und Kunst und praktischer Tätigkeit die grössten Anstrengungen auf sich genommen, den Kosmos zu verstehen, zu beherrschen, zu verwerten. Diese Arbeit erreichte ihr Ziel nicht, sie verhalf dem menschlichen Geist weder zur Wahrheit noch zum Heil; sie scheiterte an der insufficientia mundi, die, keine durchaus selbständige Grösse, weder aus sich selbst erklärt werden noch auf sich selber beruhen, noch dem ganzen Menschen geben kann, was er ersehnt und zu befriedigtem Leben bedarf; das beweist doch schon der menschliche Geist, der, ein Teil des Universums, immer durch den in ihm liegenden Trieb über alles Sichtbare hinausstrebt, um in einer höheren göttlichen Macht die Wahrheit, den Frieden und das Ziel seines Lebens zu suchen. Die Welt ist ein Torso, wenn sie nicht ihren Gipfel an Gott hat. „Ein Bruchstück ist mein Lied, ein Bruchstück das der Erde, das auf ein Jenseits hofft, dass es vollständig werde." (Rückert.) Dieses Jenseits Gottes wird in der Religion der Semiten offenbar.

Das ist doch wunderbar, dass das jüdische Volk, das sich an geistigen Gaben durchaus nicht mit den Indogermanen messen kann, von jenem „Winkel der Erde" aus einen Einfluss auf die Weltgeschichte ausgeübt hat, wie kein anderes. Es hat das Herrlichste zur Entwicklung der Menschheit beigetragen durch den Glauben an den e i n e n heiligen, lebendigen Gott, den Schöpfer und Herrn der Welt. „Die Gottesidee ist nicht mehr ein blosses Spiegelbild des menschlichen Bewusstseins, sondern steht vielmehr als das Ursprüngliche diesem gegenüber und zwar in solcher Weise, dass gerade diese Gottesidee in allen Beziehungen für das menschliche Wesen bestimmend und nor-

mal wird." (Scharling I, 315.) Von der Warte dieses Glaubens aus wird es klar, dass die Geschichte nicht ein unendlicher Kreislauf ist, noch aus zusammenhanglosen Stücken besteht, sondern, von Gott als dem Herrn nach seinem Willen und für seine Ziele geleitet, ein Ganzes dadurch wird, dass sie die Stätte zur Verwirklichung seines Reiches auf Erden darbietet. Ein voller und glücklicher Bürger dieses wird nur der, welcher den Anforderungen des Allmächtigen, dem Gesetze des heiligen Gottes genügt. Darum ist, was für die Inder das abstrakte Denken, für die Griechen die Schönheit, für die Römer die Macht ist, für Israel die Idee der Gerechtigkeit vor Gott. Diese zu erstreben, ist die höchste Aufgabe des Menschen, da er zum Ebenbilde Gottes geschaffen ist. Freilich, keiner erfüllt seine Bestimmung; es ist jeder mit Sünde und Schuld behaftet. Aber es kommt die Zeit, das ist die Erwartung Israels, in der das unrechte Wesen getilgt, ein vollkommen Gerechter erscheinen und den messianischen Thron besteigen wird, um den sich alle Völker der Welt lagern, des Herrn Gesetz und Gerechtigkeit lernen und im Lichte wandeln werden.

Auf dem Boden Jsraels keimte die wahre Religion; sie wurde reif in dem Evangelium dessen, der von sich sagte: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater denn durch mich. Aus Palästina drang der Glaube an Gott unsern Vater, von dem, durch den und zu dem alle Dinge sind, hinaus zu den Völkern. Die beiden Ströme, das Weltbewusstsein der Indogermanen und die Gottesoffenbarung in Israel, kamen zusammen. Die Welt wird als das Werk und als der Werkplatz des Allmächtigen erkannt; sie ist das Mittel, wodurch der vollkommene Geist mit dem geschaffenen Geist in Verkehr tritt, um ihn weltfrei und weltmächtig zu bilden und für das ewige Leben zu erziehen. Die christliche Religion als die vollendete Religion konnte und sollte das Eigentum aller Nationen werden; sie war bestimmt, sich mit jedem Volkstum zu verbinden, um dieses zu seiner reichsten und höchsten Entfaltung zu bringen und dadurch den einzelnen als ein Kind Gottes zum wahren Menschen zu bilden.

Die verschiedenen Nationalitäten aber werden nach der Regel: mancherlei Gaben, aber Ein Geist, zum Reiche Gottes zusammengeschlossen; hierin haben wir die Humanität.

II.

Christentum und „katholische“ Kirche.

In den neuerdings entfachten Streit, was das Wesen des Christentums sei, treten wir hier nicht ein. Die Antwort darauf wird durch den konfessionellen und dogmatischen Standpunkt des einzelnen beeinflusst; dieser versteigt sich leicht in die Meinung, dass die Form, in der er das Christentum empfing und in der es mit seinem Innern verwuchs, unabtrennbar vom Christentum selber, zum Wesen dieses gehöre. Im Mittelpunkt dieses stehet die Person Jesu. Freilich wird neuerdings wieder einmal ihre geschichtliche Existenz geleugnet. Solche Schwärmer abzuweisen, genügt das Urteil Chamberlains (I, 256): „Er allein ist der lebendige Born alles Christentums; dass man das hat bezweifeln können, dass unser Jahrhundert (das XIX.) sich von Büchern genährt hat, in denen dargetan wurde, das Christentum sei von ungefähr entstanden, aus Zufall, als mythologische Anwandlung, als „dialektische Antithese“, was weiss ich alles, oder wiederum als notwendiges Erzeugnis des Judentums, das wird späteren Zeiten ein beredtes Zeugnis für die Kindlichkeit unseres Urteils abgeben.“

Er war der gewaltigste Kämpfer und tapferste Held. Er lag im Streit gegen das Priestertum, das durch Opfer und Riten den Dienst Gottes vollzogen wissen wollte; Gott ist Geist und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten. Er war der unerbittliche Gegner der Pharisäer, welche „die Gerechtigkeit vor Gott“ in der Leistung von bestimmten äusserlichen Werken und in der Erfüllung der überlieferten Vorschriften erreicht sahen; nein, das menschliche Herz muss die Liebe Gottes annehmen und in der Liebe zu den Brüdern erwidern; nur so trachtet es darnach, vollkommen zu werden wie der himmlische Vater. Er lehnte entschieden die jüdische Erwartung ab, dass das Reich Gottes in irgendeiner politischen Gestalt sich verwirkliche; mein Reich ist nicht von dieser Welt; zu seinen Bürgern werden alle, die den Willen des himmlischen Vaters tun. Und als die Vertreter des Judentums, um die Anschauung der alten Zeit zu retten, die Hand an ihn legten, und den Mund der wahren Religion stumm machen wollten, da gab er an sein Evangelium sein Leben, dess gewiss, dass gerade

sein Tod dazu dienen werde, die Menschen von der Knechtschaft „des eiteln Wandels nach väterlicher Weise" zu erlösen und zur unmittelbaren Hingabe an Gott zu befreien, dess gewiss, dass sein Sterben ihm eine unabsehbar grosse Gemeinde Lebendiger erwerben werde; „es sei denn, dass das Weizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibt es allein, wo es aber erstirbt, so bringt es viele Früchte (Joh. 12, 24).

Die Kraft seines Wesens und Wirkens war die ungebrochene Gemeinschaft mit Gott. „Niemand kennt den Sohn, denn nur der Vater, und niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn (Matth. 11, 27). Sein ganzes Denken, Empfinden, Wollen, Handeln wurde stetig von dem Geiste Gottes bestimmt; von diesem ist Jesu Leben und Charakter gebildet; er ist die Offenbarung Gottes. So gibt sich in ihm die Gesinnung des himmlischen Vaters Ausdruck. So wird es sein Evangelium: Der Vater hat euch lieb; er will, dass ihr seiner Liebe vertraut; sie ist so gross, dass sie den Sünder annimmt; sich auf sie verlassen, sich dieser zuwenden — das ist die innere Umkehr, das der Anfang und der Halt eines neuen Lebens, das ins ewige Leben mündet.

Indem der Mensch in der Zuversicht zu Christus von Gottes Liebe sich gewinnen lässt, wird er von der Sünde, vom Tode, von der Welt erlöst. Die Gemeinschaft der erlösten, mit Gott in Christus verbundenen Persönlichkeiten stellt das Reich Gottes dar, welches das gesamte Leben des Menschen in allen seinen Beziehungen und Verzweigungen nach dem Willen des Allmächtigen verfassen und gestalten will; es hat sein Grundgesetz in den beiden grossen Geboten: Liebe Gott von ganzem Herzen, liebe deinen Nächsten als dich selbst.

Sein Evangelium war von seiner Person getragen, er der Zeuge, der Bürge, der persönliche Ausdruck dieses. Er war in der Tat der Messias der Menschheit. Die Predigt von ihm sammelte Gemeinden; sie wurde zuerst in Palästina, dann auf der Strasse der Weltgeschichte, an den Sitzen der alten Kultur laut; diese Gemeinden schlossen sich zur Kirche zusammen. Die Entstehung dieser war notwendig; nicht bloss durch den innern Trieb der Anhänger Christi, sich brüderlich zusammenzuschliessen, sondern auch, um das Evangelium selber in seinem ursprünglichen Kern möglichst rein zu erhalten und um die

christliche Gemeinschaft gegen das Andringen der feindlichen Gewalten zu behaupten und mehr und mehr zu verbreiten. Es ist hier nicht der Ort, den Wegen nachzugehen, auf denen das Christentum zur Ausprägung in der katholischen Kirche kam. Durch ihre Gestaltung zu dieser hatte die neue Religion ihre Festigung und ihren Sieg auf dem Boden der alten Welt nach wenigen Jahrhunderten erlangt. Aber freilich, sie konnte sich nicht durchsetzen, ohne vieles von der damaligen Kultur in sich aufzunehmen; an diese musste sie sich anpassen, in ihre Anschauungen eingehen, ihre Sprache musste sie reden, wollte sie nicht ein Fremdling in ihrer Zeit bleiben. Sie trat in die hellenische Gedankenwelt ein, die grosse Philosophen nach und nach aufgebaut hatten. Wohl nahm die griechische Weltweisheit zunächst eine feindliche, abweichende Stellung gegen das Evangelium ein; aber das Ende eines langen Ringens zwischen beiden war doch, dass viele Anschauungen der Philosophie zur Darstellung und Erläuterung des Christentums Verwendung fanden; jene wurde der Hausgenosse dieses; es wurde als die offenbarte wahre Philosophie angesehen. Damit zog der hellenische Intellektualismus in die christliche Religion ein; er schlug auf deren Gebiet sein Feldherrnzelt auf. Das Interesse an der Erkenntnis Gottes und Christi nahm den Vorrang; es rief ein System von Lehren und Dogmen herbei; das Christentum wurde, vor allem im Orient, eine Glaubensphilosophie. Die Verhandlungen über die Trinität, über die göttliche und die menschliche Natur Christi schlossen in Sätzen ab, die seitdem als eiserner Bestand der Kirche aufbewahrt wurden. An die Lehren über die Dreieinigkeit und über die beiden Naturen in Christus zu glauben, galt als Kennzeichen der wahren Christen. Man kann vielleicht zugeben, dass es eine geschichtliche Notwendigkeit war, zur Ueberwindung des griechischen Geistes ihm Theorieen über das Christentum zu entlehnen, zugeben, dass das Christentum nicht zur Weltreligion werden konnte, wenn es nicht aus der antiken Kultur sich die Waffen genommen hätte, um die damalige Welt, auch die Gebildeten in ihr, sich untertan zu machen; aber trotzdem wäre es unrecht, behaupten zu wollen, dass alles, was früher unter bestimmten äussern und innern Verhältnissen zum Evangelium hinzugetan werden musste, diesem als ein unveräusserliches Gut für alle Zeiten zu verbleiben habe.

Vielmehr ist es eine nötige Aufgabe, das, was durch das Schleppnetz der Theologie und Philosophie aus dem Meere der Entwicklung an den Strand der Kirche gezogen wurde, immer wieder darauf zu prüfen, ob es denn zu dem ursprünglichen Wesen des Christentums gehöre oder ob es nicht als für uns wertlos und unverständlich, ja als eine bedenkliche Kruste des Evangeliums wieder zu beseitigen sei. Die katholische Kirche, in der das Christentum sich die erste schützende Form angebildet hatte, hat aus der hellenischen Geisteswelt Bestandteile aufgenommen, die nur dieser entstammen, nur für sie berechtigt sind und keinen Anspruch erheben dürfen, als für das Evangelium wesentlich und unentbehrlich für alle Zeiten festgehalten zu werden.

Dasselbe Ergebnis drängt sich uns auf bei der Betrachtung dessen, was die Kirche in der Berührung mit dem römischen Geist sich aneignete. Dieser war auf dem Gebiet der Wissenschaft und Kunst nicht schöpferisch; er war hierin der Vasall des hellenischen Geistes. Sein Interesse war kein spekulatives, sondern ein praktisches. Er sah die gewonnene Erkenntnis wesentlich darauf an, wie weit sie zur Gestaltung des Lebens als Gesetz für diese brauchbar war. Das Ergebnis der philosophischen und theologischen Arbeit im Orient wendete er als lex fidei an. Aus der Christologie wird ihm besonders wertvoll, dass Christus „der Herr" und als solcher der „Richter der Lebendigen und der Toten" ist. Er hatte „als Gott und als Mensch die Möglichkeit, sowohl als Gott wie als Mensch zu handeln, als Gott mit uns und als Mensch an unserer Statt mit Gott. Als Gott spendet er uns, was er als Mensch, zumal durch sein Leiden, bei Gott für uns erworben hat. Als Gott richtet er uns, aber eben im Besitze dessen stehend, was er als Mensch, wie ein Mensch empfindend und wirkend, geschaffen hat." (Kattenbusch, vergleichende Konfessionskunde I, S. 104.) Schon daraus erhellt das Anliegen des römischen Geistes, das Heil des Menschen zu sichern; die Macht und das Recht dazu hat Christus, denn er ist der Herr, darum auch der Richter. Aus dieser Anschauung blickt uns das juridische Auge der Römer an. Sie haben ihre Begabung auf dem Gebiete des Rechts und der Verwaltung; sie sind

nicht bloss Eroberer, sondern auch Organisatoren ersten Ranges; das kam zum Ausdruck in der Verfassung der katholischen Kirche, so sehr zum Ausdruck, dass man noch heute in ihr gleichsam eine, wenn auch christlich und priesterlich geprägte Fortsetzung des alten römischen Reiches sehen kann. Auch was das Herrschaftsgebiet beider anlangt. Chamberlain (I, 319) weist auf die Tatsache hin, dass die heutige Grenze der römischen Kirche mit der durchschnittlichen Grenze des römischen Imperiums zusammenfalle: „An manchen Stellen gibt es hier und da ein Hinüber- und Herübergreifen über die frühere Grenzlinie, doch nur um ein weniges, das überdies leicht durch politische Verhältnisse zu erklären wäre. Im ganzen ist die Uebereinstimmung auffallend genug, um zu ernsten Gedanken anzuregen. Hispanien, Italien, Gallien, die Rheingegenden, die Länder südlich von der Donau!"

Die römische Kirche will die civitas dei sein; sie ist der irdische Gottesstaat, das verwirklichte Gottesreich, „eine Universalmonarchie, auf Gottes Gebot von den römischen Heiden vorbereitet, nunmehr in ihrer Göttlichkeit offenbart und daher allumfassend, allgewaltig, unfehlbar, ewig." Wohl nie ist von einem Menschen ein solcher Machtanspruch erhoben worden wie von dem römischen Bischof. Wie weit das Herrscherbewusstsein der alten Cäsaren anstieg, das der Päpste ging weit darüber hinaus. Sie wollten nicht nur die unumschränkten Gebieter der Kirche sein, sondern auch die Lenker der Fürsten und Staaten. Daher finden sich in den Diktaten Hildebrands (Gregors VII.) Sätze wie die, dass allein der Papst kaiserliche Insignien anlegen dürfe, dass allein des Papstes Füsse von allen Fürsten zu küssen seien, dass es ihm zustehe, die Kaiser abzusetzen. Er trägt die dreifache Krone und wird bei der Einsetzung in sein Amt mit den Worten angeredet: accipe tiaram tribus coronis ornatam et scias patrem te esse principum et regum, rectorem orbis in terra, vicarium salvatoris nostri Jesu Christi, cui est honor et gloria in saecula saeculorum.*)

Diese Ansprüche auf absolute Herrschaft wurden rechtlich

---

*) Empfange die mit 3 Kronen geschmückte Tiara und wisse, dass Du der Vater der Fürsten und Könige bist, der Lenker des Erdkreises, der Stellvertreter unseres Erlösers Jesu Christi, dem Ehre und Preis in Ewigkeit ist.

ex cathedra Petri begründet; der Papst stehe über allen Bischöfen, weil er der Nachfolger des Petrus, des ersten Bischofs von Rom sei. Dieser aber sei von Christus nach Matth. 16, 18, 19 als Fels der Kirche und als der bezeichnet, dem die Schlüssel des Himmelreichs übergeben seien. Die mangelhafte und falsche Begründung der römischen Machtansprüche steht beispiellos in der Geschichte da.

Die Tatsache, Petrus sei erster Bischof von Rom gewesen, ist ganz ungewiss. Der Vorrang, den Petrus durch Jesus nach Matth. 16, 18, 19 vor den übrigen Aposteln erhalten haben soll, kann nur aus einer nicht richtigen Erklärung dieser Stelle gefolgert werden, und wäre ausserdem nicht ohne weiteres auf die Päpste übertragbar, wenn man nicht annehmen will, dass Christus — was seinem ganzen Wesen und Wirken widerspricht — die religiösen und kirchlichen Verhältnisse mit dem juridischen Auge der Römer angeschaut habe. Und nimmt man noch hinzu, dass zur Stärkung dieses morschen Untergrundes für die Papsthersschaft später eine Anzahl Fälschungen, wie die Schenkung Constantins, die pseudorisidorischen Dekretalien herangezogen wurden, so staunt man, auf wie schwankendem Fundament die römische Theokratie aufgebaut ist. Dass sie dennoch erstand und willige Untertanen umschloss, lässt sich nicht nur daraus begreifen, dass immer eine grosse Anzahl Schwacher und Unselbständiger sich durch die Grösse der Ansprüche imponieren lässt, zumal wenn sie im Gewande alter heiliger Ueberlieferungen auftritt, sondern wird vor allem durch die geschichtlichen Verhältnisse erklärbar. Es war vielleicht für den Bestand des Christentums eine Notwendigkeit, dass es in Jahrhunderten, in denen eine alte Welt stürzte und eine neue aus den Trümmern auftauchte, seinen Rückhalt an einer festen Gemeinschaft erhielt, die es aus dem Untergang jener in die folgende neue Zeit rettete. Freilich dafür, dass die römische Kirche der Hort und Halt der christlichen Religion und der religiöse Erzieher der jungen, in die Geschichte eintretenden Völker wurde, musste ein hoher Preis auf Kosten des Christentums selber bezahlt werden. Der angebliche „Stellvertreter" des demütigen Menschensohnes, der gekommen war, nicht sich dienen zu lassen, sondern zu dienen, rang um die Herrschaft über die Völker und Fürsten, um weltliche Hoheit und irdischen Glanz — gerade

darin ein Gegenbild des Erlösers. Und dass das Reich Gottes durch die römische Kirche zu einem Gottesstaat geprägt wurde, das musste die Religion veräusserlichen. Die kirchlichen Lehren, Gebräuche, Einrichtungen erhielten den Charakter von Gesetzen; sie zu beobachten und zu halten war die oberste Pflicht; indem man diese leistete, genügte man den Anforderungen Gottes; das religiöse Leben erschöpfte sich im kirchlichen Verhalten. Der einzelne war zu unbedingtem Gehorsam gegen die Kirche verbunden; wer diesen verweigerte, war ein Abtrünniger, ein Ketzer, der zu seinem ewigen Heile entweder durch Zwangsmassregeln zur Unterwerfung gebracht oder, um nicht andere zu schädigen und zu verderben, an Leib und Leben gestraft werden durfte.

Wieviel Greuel und Schandtaten sind im Namen des Christentums verübt worden, die doch nicht diesem, sondern nur dem aus dem alten römischen Imperatorengeist erwachsenen Papalsystem zur Last fallen. Zwar hat dieses durch die Lehre von der Unfehlbarkeit seine dogmatische Krönung erlebt; zwar wird es noch heute von dem Ultramontanismus vertreten, obenan von den Jesuiten, diesen päpstlichen Prätorianern, verfochten; dennoch gehört es nur der Vergangenheit an und ist nicht für die Zukunft als Kulturfaktor der Menschheit einzusetzen. Die Entwicklung dieser hat über das Streben, eine alle Völker umspannende Theokratie, mit einem absoluten, unfehlbaren Herrn als Stellvertreter Christi an der Spitze, ein ablehnendes Urteil abgegeben; sie sagt ein lautes Nein zu der Behauptung, dass die römische Kirche die allgemeine christliche Kirche sei. Wir brauchen nur darauf hinzuweisen, dass die orientalische Kirche den Primat des römischen Bischofs nicht anerkannt und sich von der durch diesen geleiteten Gemeinschaft losgesagt hat; der Hauptteil der slavischen Nationen geht seinen religiösen Weg, fern von Rom, im Gegensatz zu Rom. Und die germanischen Völker, mit deren Eintritt in der Geschichte eine neue Weltperiode eröffnet wurde, haben sich längst geistig, religiös, sittlich der römischen Kirche entwunden; zwar hat diese unter jenen noch versprengte Stücke, zwar ringt sie darum, die Deutschen unter ihre Botmässigkeit zu bringen, und sie zu umschlingen, wie der Efeu sich um die Eiche klammert, um von dieser zu leben; aber dieser Kampf wird und kann für den Papismus

keinen dauernden Erfolg schaffen. Er ist in der Hauptsache auf die Romanen angewiesen. Der Versuch, eine Kirche zu bilden, welche alle Nationen umfasst, und diesen in gleicher Form ohne Rücksicht auf ihre Eigenart das Christentum zu vermitteln, ist gescheitert; der Name „katholische Kirche" ist nur ein Name, nur ein Titel, nur ein vermeintlicher Rechtsanspruch des römischen Bischofs; aber der Name entspricht nicht der Wirklichkeit. Die päpstliche Gemeinschaft ist ein Gebilde, zu dem die hellenisch-römische Kultur das Christentum gestaltet hat; diese Kultur vertritt nur *eine* Zeit der Geschichte und nur *einen* Teil der Menschheit; sie hat keine Bürgschaft, ewig zu dauern und alle Völker zu umfassen; sie lebt vor allem in der römischen Kirche fort; diese ist zurzeit noch die *Nationalkirche der Romanen*, aber durchaus nicht die katholische Kirche.

III.

Germanen und „katholische" Kirche.

Die katholische Kirche hatte zunächst im „Völkerchaos", vor allem bei romanischen Völkern, eine feste Siedelung gewonnen; sie hatte nach der Art und Kultur dieser ihre Lehre und Verfassung gebaut. Da traten die Germanen in die Geschichte ein, ein junges, frisches Volkstum, das zum Erben des Römerreiches und zum Führer einer neuen Periode der Menschheit bestimmt war. Sie waren dazu hervorragend ausgerüstet. Ihnen eignete weltoffener und weltfreudiger Sinn, verbunden mit grosser Innigkeit in der Verehrung ihrer Gottheiten. Es beseelte sie ein stolzes Unabhängigkeitsgefühl, ein unbezwinglicher Freiheitsdurst; in hoher Schätzung wurde die persönliche Ehre, die Treue bis in den Tod, die heldenhafte Tapferkeit gehalten; Verehrung des Weibes, keusche gute Sitten schmückten das Volk; in der Tat, seine grosse geistige Begabung war das reiche Fruchtland für eine neue Kultur. — Die germanischen Stämme nahmen Fühlung mit den Römern vom schwarzen Meer bis zum Niederrhein; sie kamen also auch an die „katholische" Kirche heran. Es ist dennoch auffällig, dass viele nicht das Christentum der katholischen, sondern der arianischen Form sich aneigneten. Ostgothen, Westgothen, Heruler, Vandalen u. a. waren Arianer;

jedes Reich hatte seine eigne Kirche; ein Zusammenschluss dieser fehlte. Dennoch halfen diese Nationalkirchen, das germanische Volkstum gegenüber dem katholischen Römer- und Griechentum zu schützen, sowie vor dem unsittlichen Einflusse einer durchaus faulen Kultur zu bewahren. Im römischen Reich unterlag der Arianismus; gleichwohl würde er durch die Germanen die Zukunft sich gesichert haben, wenn sich ihm auch die Franken angeschlossen hätten. Aber in dem Gebiete, das sie besiedelten, herrschte die römische Kirche; in diese fügten sie sich ein. Chlodevech liess sich katholisch taufen; das Christentum in römischer Form erlangte dadurch die Herrschaft über die Germanen. Das mag uns heute schmerzlich berühren; man kann sich ausmalen, wie ganz anders die Entwicklung unsres Volkstums verlaufen wäre, wenn es „romfrei" geblieben wäre. Aber die Vorsehung macht keine Schnitzer. Durch die Annahme des römischen Christentums im Frankenreiche wurde der Gegensatz zwischen romanischem und germanischem Wesen damals versöhnt und dieses in das Erbe der alten Kultur eingesetzt. „Die geschichtliche Entwicklung der europäischen Welt wurde durch das Eintreten der Deutschen nicht abgebrochen, sondern diese erkannten den Ertrag derselben bereitwillig an; sie fühlten sich als neue Arbeiter an einem alten Werke." (Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I, 112.)

Sicherlich waren weder Chlodovech noch die Franken durch die Taufe innerlich wahre Christen geworden. Den Gott dieser verehrten sie als mächtigsten Schutzherrn des Reiches; sie vertauschten einen Gott mit dem andern; Christus wurde der Nationalgott der Franken. In dem Prolog zum salischen Gesetz heisst es: „Es lebe Christus, der die Franken liebt, er bewahre ihr Reich und erfülle ihre Fürsten mit dem Lichte seiner Gnade; er beschirme das Heer und verleihe dem Glauben Schutzwehr; Freude und Glück des Friedens, viele Jahre der Herrscher gewähre der Herr Christus Jesus in Treuen. Denn das ist das Volk, das tapfer und stark das harte Joch der Römer im Kampfe von seinem Nacken schüttelte, und nachdem es durch die Taufe erleuchtet war, die Leiber der heiligen Märtyrer kostbar mit Gold und edlem Gestein schmückte, die Leiber, welche die Römer mit Feuer verbrannten, mit Eisen durchbohrten. den wilden Tieren zum Zerreissen vorwarfen."

Auf den Erlöser trug man die Farben von dem Idealbilde eines deutschen Königs; Christus ist bei Gregor von Tours der grösste Herr, welcher in alle Ewigkeit herrscht, dem alle Reiche der Erde lobsingen; sein Wirken gilt seinem Volke, seinen Dienstmannen und Hausgenossen, er sorgt für sie, in allen Gefahren steht ihnen sein Schutz, seine Hilfe zur Seite. (Hauck I, S. 195.)

Die fränkische Kirche blieb einige Jahrhunderte hindurch selbständig; der römische Bischof hatte keine Gewalt über sie. Gregor II. begann Rechte sich anzumassen, die bis dahin der König ausgeübt hatte. Dieser ernannte die Bischöfe, Bonifatius aber kam nach Deutschland, von Gregor zum Bischof gewählt. „Wir haben Bonifatius, unsern teuern Bruder, zum Bischof geweiht, ihn über die apostolische Einrichtungen unterwiesen und zur Förderung eures Glaubens euch zum Prediger bestimmt. Wir wollen und mahnen, dass ihr in allen Stücken ihm gehorsam und mit ihm eines Sinnes seid zur Vollendung eures Heils.“ Durch Bonifatius wurde die deutsche Kirche in enge Gemeinschaft mit Rom gebracht. Die fränkischen Herrscher behielten dabei zunächst noch die Obergewalt über den römischen Bischof in ihrer Hand. Aber nach dem Tode Karls des Grossen rang das Papsttum darnach, sich davon zu befreien; es gelang ihm, die Reichskirche nach und nach zur Papstkirche umzubilden. Wir sehen auf diesen jahrhundertlangen Kampf zwischen Kaiser und Papsttum nicht ohne Wehmut schon deswegen, weil in ihm die staatliche Gewalt unterlag und die deutsche Kirche in die Abhängigkeit von Rom geriet; aber doch liegt auch darin ein Segen. Wären die Kaiser die Oberherren der Kirche geblieben, so wäre diese gleichsam nur eine Abteilung der staatlichen Verwaltung, das religiöse Leben nichts als ein Anhängsel des politischen geworden, diesem dienstbar für seine Zwecke; so wäre der Kirche im Deutschen Reiche dasselbe Schicksal bereitet worden, dem die orthodoxe Kirche in Russland verfiel, d. h. die Religion hat die oberste Aufgabe, gehorsame Untertanen zu erzeugen, die fürstliche Macht und den Zusammenhalt des Staates zu sichern. Dabei aber ist eine freie und selbständige Entwicklung der Religion, ihre Fortbildung durch grosse unabhängige Charaktere und Reformatoren fast unmöglich; sie wird zu geistiger Erstarrung ver-

urteilt. Die päpstliche Herrschaft hat die deutsche Kirche davor bewahrt, nur ein Mittel politischer Herrschaft und ein Spielplatz für allerlei höfische Anschauungen zu sein; sie war eine in sich selbständige Grösse, aus der zur rechten Stunde die verborgenen inneren Kräfte zu neuen Gestaltungen hervordringen konnten. Gewiss ist auch dafür ein hoher Preis gezahlt worden. Kein Gut wird erworben, ohne dass nicht ihm allerlei Missbräuche und Nachteile folgten; aber diese dienen dann als Stachel, den Widerspruch und die Kritik hervorzurufen und damit eine höhere Stufe der Kultur vorzubereiten. Die Schäden, die mit der päpstlichen Herrschaft über die deutsche Kirche hereinbrachen, trieben zu der Reformation, in der unser Volk einen grossen religiösen Fortschritt über die katholische Frömmigkeit hinaus tat. —

Schon im 4. Jahrhundert war in raschem Zuge das volkstümliche Heidentum in die „katholische Kirche" eingezogen. Man eignete sich die alten Tempel an; „an Stelle der darin verehrten Gottheiten, Patrone, Heroen traten Heilige und Engel mit denselben Funktionen" (Müller, Kirchengeschichte I, 203 f.); Gelübde, Amulette, Zaubermittel erhielten christliche Etikette. Die alten Bittgänge zur Segnung der Flur, zur Entsühnung einer Stadt wurden von der Kirche übernommen; in diese kam der Weihrauch und das Rauchfass u. dergl. Kurz, eine Fülle heidnischer Gebräuche, Anschauungen und Sitten schloss die katholische Kirche an sich an; auf ihre Schwelle lagerte sich der Aberglaube. Natürlich gewann dieser mit jener breiten Raum auch unter den Deutschen; wie üppiges Unkraut überwucherte er das wahre religiöse Leben; und nicht bloss diesem, auch dem Volkstum entzog er Saft und Kraft. Die römische Kirche kann sich nicht behaupten, wenn sie nicht sich anstrengt, die deutsche Eigenart zu beugen und zu romanisieren. Dazu dient schon der Gebrauch der lateinischen Sprache im Kultus. Sie erscheint dadurch von höherem Wert als unsere Muttersprache, weil sie allein gewürdigt ist, im Gottesdienst verwendet zu werden; von den Lippen der Kirche, welche die Gemeinde vor Gott vertritt, dürfen nur lateinische Laute an das Ohr des Allmächtigen dringen; das heisst doch, die Sprache des Volkes, in der sich sein Wesen den schärfsten Ausdruck gibt, und damit die Nationalität selber herabsetzen. Es ist nicht

ruhmvoll für die deutschen Katholiken, dass sie sich dies bis heute gefallen liessen.

Ueberhaupt zersetzt die Vormacht des Priesters den Charakter unseres Volkstums. Ihm eignete ein stolzes Unabhängigkeitsgefühl; dies muss es dem Kaplan zum Opfer bringen. Er ist der Souverän des Gewissens, er leitet die religiösen Regungen, er drängt sich als Führer für das gesamte Leben des einzelnen auf. Gerade im Höchsten und Wichtigsten, im religiösen Leben, in dem die Persönlichkeit ihre Stärke und Freiheit empfangen und bewähren soll, gerade in der Gemeinschaft mit Gott wird der Mensch im Stande der Unmündigkeit erhalten; er muss immer auf der Schulbank unter dem Katheder des Priesters sitzen. Niemand kann leugnen, dass so die deutsche Art in ihrer Wurzel geschädigt wird.

Und zu dem gleichen Ergebnis gelangen wir, wenn wir den Heiligenkultus ins Auge fassen. Die Heiligen werden als religiöse, sittliche Ideale verehrt; was sie dazu macht, das ist ein Verhalten, das in vollem Gegensatz zu dem deutschen Wesen steht. Jene katholischen Vorbilder werden ob ihrer Devotion, ihrer unterwürfigen Ergebung und ihrer Weltflucht gerühmt. Nun vergleiche man mit diesen die Heldengestalten unserer Sage und Geschichte; das sind Männer, die ganz andere Züge an sich tragen als die Heiligen, Männer, die durch Mut und Tapferkeit, durch das trotzige Gefühl kraftvoller und freier Persönlichkeit, durch weltoffenen und weltfreudigen Sinn sich auszeichnen; in ihnen spiegelt sich das deutsche Volkstum. Aber wenn den Katholiken unseres Vaterlandes immer jene devoten und asketischen Männer als leuchtende, verehrungswürdige Vorbilder vorgemalt werden, so muss es schliesslich dahin kommen, dass solchen zu folgen als eine Tugend und das Festhalten an der deutschen Art als ein Unrecht, dass es also als Sünde erscheint, das Recht der eigenen Persönlichkeit zur Geltung zu bringen, an der Welt, ihren Gütern und Aufgaben sich zu freuen und dafür zu arbeiten, dass das Irdische immer mehr zur Domäne des menschlichen und des göttlichen Geistes werde. Die Feier und die Pflege des devoten und asketischen Sinnes durch den Heiligenkultus der römischen Kirche unterbinden die Eigenart des deutschen Geistes.

Dieser hat sich lange vor der Reformation in Spannung

zu der Anschauung der römischen Kirche befunden. Vor allem war ihm die Askese, die Weltflucht fremd. Im Verzicht auf alle Güter und Freuden der Welt, also im Mönch das Ideal der Christen zu sehen, dem Gott, der doch den Menschen in diese reiche Welt gestellt hat, damit dienen zu sollen, dass man sie verachte, darein konnte sich der Deutsche nur schwer finden. Bei den arianischen Germanen gab es kein Mönchtum; wie können frische, junge Nationen sich der Askese hingeben, welche immer als Zeichen eines absterbenden Volkstums und einer absterbenden Zeit erscheint! Den Zwiespalt, den die römische Anschauung von dem rechten Gottesdienst durch Weltflucht in die deutsche Seele trug, schildert ergreifend Walter von der Vogelweide: „Gar bänglich bedachte ich mir, wie man in dieser Welt leben sollte. Keinen Rat vermochte ich zu finden, wie man drei Dinge sich aneignete, dass jedes die Fülle seiner Kraft behielte. Zwei davon sind Ehre und Vermögen, die oft einander Schaden tun; das dritte ist Gottes Huld, mehr wert als die beiden. Die drei wollte ich gerne in Einen Schrein bergen. Aber es kann ja nicht werden, dass Reichtum und weltliche Ehre und Gottes Huld jemals wieder zusammen in ein Herz kommen."

Und dazu trat noch der Umstand, dass die katholische Kirche als ein in der Hauptsache abgeschlossener Organismus zu den Deutschen kam; sie mussten sich in diesen einfügen, ohne ihn ihrer Art anpassen zu können; die Dogmen standen fest; der deutsche Geist hatte keine Möglichkeit, die religiöse Wahrheit zu Lehren auszuprägen, die seiner Vernunft und Weltanschauung entsprachen; die kirchliche Verfassung, der kirchliche Kultus war fertig; es war unserem Volke benommen, beide in Einklang mit seinem Wesen zu setzen. Die griechisch-römische Gestalt des Christentums in der katholischen Kirche musste von den Deutschen als ein Fremdkörper in ihrem Leben empfunden werden. „Sieben lange und schwere Jahrhunderte, von Karls des Grossen bis zu Luthers Tagen, rang sich das deutsche Volk ab, die fremde Religion und Kirche, die es doch nicht mehr entbehren konnte, zu einer deutschen zu gestalten." (Rückert, Martin Luther, S. 4.)

Gewiss tauchten manche Richtungen auf, die abseits von

ihr sich ihrem Gott hingeben wollten. Die Mystiker stürzten sich in das Meer der göttlichen Liebe, um darinnen als ein Tropfen zu verschwimmen; aber diese Anschauung war kein Quell zu einer Reform der Kirche.

Gewiss, von der Lehre und den Gebräuchen der Kirche kehrten sich viele ab; es entstand eine Fülle religiöser Anschauungen, die der römischen Kirche widersprechen; aber sie wurden als „Ketzer" gebrandmarkt und unterdrückt. Inzwischen mühte sich das Volk ab, innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft mit den von ihr gebotenen Mitteln sein religiöses Sehnen zu befriedigen.

Gerade in dem Jahrhundert vor der Reformation griff man leidenschaftlich nach den kirchlichen Gnadenmitteln, wallfahrtete eifrig zu wundertätigen Bildern und Heiltümern, betete inbrünstig zu allerlei Heiligen, drängte sich zahlreich in die Kirchen, war freigebig für kirchliche und wohltätige Zwecke, kurz, man versuchte in fieberhafter Erregung auf dem von der Kirche gezeigten und befohlenen Wege zu religiöser Sättigung zu gelangen. Umsonst! Umsonst! Es wurde damit der Beweis erbracht, dass der deutsche Geist nicht in den romanischen Formen des Christentums das finde, was seinen religiösen Ansprüchen und seinem Wesen genügt. Um dies zu leisten, musste einer aus dem deutschen Volke selber auftauchen, der mit urwüchsiger Kraft nach dem Christentum in und hinter der katholischen Kirche griff, das Evangelium aus seiner romanischen Umhüllung herausholte und seinem Volke es so bot, dass es mit deutscher Eigenart sich verbinden konnte. Dieser Mann, der beides rettete, das Christentum und das Deutschtum, war Dr. Martin Luther. Er wurde zum Bruch mit der katholischen Kirche getrieben, um auf deutschem Boden eine romfreie, christliche Kirche zu bilden. Mit der Reformation beginnt unser Volk die Arbeit, das Evangelium von Christus dem deutschen Geiste nahezuführen, und zu nationaler Gestaltung zu bringen. Dieser Prozess ist noch nicht abgeschlossen; unsere Zeit nimmt ihn mit neuer Kraft auf.

IV.
Die Reformation und ihre Fortführung.

Fast tausend Jahre wirkte die „katholische" Kirche unter den Deutschen, ehe das in ihr enthaltene Christentum von dem Geiste unseres Volkes durch die Reformation ergriffen und an-

geeignet wurde. Nationale Eigenart nimmt mühsam eine auf anderem Boden gewachsene Religion auf. Zwar hätten die Germanen rascher das Evangelium ihrem Wesen einfügen können, wenn es nicht an sie in der romanischen Gestalt der päpstlichen Kirche herangetreten wäre, aber gegen diese, die aus der Kultur eines anders gerichteten Volkstums aufgebaut war, verhielten sie sich spröde. Zwischen beiden bestand eine äusserliche Verbindung, aber keine innere Gemeinschaft. Als Zeugnis für den Mangel einer solchen diene der stete Kampf um die Herrschaft zwischen königlicher und päpstlicher Macht, dessen Schärfe daraus sich erklärt, dass die Kirche als eine fremde Gewalt gegenüber den Deutschen sich fühlte und als solche von ihnen empfunden wurde. Die Priester dieser wurden verhöhnt, verspottet, gehasst, nicht bloss wegen ihrer Unwissenheit, Lüderlichkeit, Habsucht, sondern auch weil sie Vertreter einer Gemeinschaft waren, die dem Volke nicht bot, was sein Gemüt bei ihr suchte. Zwar sein religiöses Bedürfnis war gerade in dem Jahrhundert vor der Reformation auf das lebhafteste rege; man konnte sich nicht genug in allerlei kirchlichen Uebungen tuen; Wallfahrten, Heiligen- und Reliquienverehrung waren im Schwange; man wurde dazu durch die Angst vor dem richtenden Gott getrieben; diese nutzten die kirchlichen Organe aus und prägten aus ihr durch Messen und Ablässe reichlich Geld für sich. Das Christentum. will zum Frieden mit Gott im Vertrauen auf seine Liebe führen; „daran ist die Liebe völlig bei uns, dass wir eine Freudigkeit haben am Tage des Gerichts; Furcht ist nicht in der Liebe, denn die völlige Liebe treibet die Furcht aus" (1. Joh. 4, 17, 18); aber dazu wurde die Seele unsres Volkes nicht durch die katholische Kirche gebracht; die Gemüter waren mit peinvoller Angst vor dem himmlischen Rächer erfüllt; sie hatten Sinn und Ziel des Evangeliums nicht erfasst, dies war ihnen fremd geblieben.

Endlich trat Dr. Martin Luther auf. Er war zum Propheten, zum Apostel des Evangeliums für die Deutschen berufen. Wir wissen, wie mächtig sein Wort einschlug; es weckte begeisterte Zustimmung ohne gleichen; es riss das Volk mit Allgewalt auf des Reformators Seite. Das wäre nicht geschehen, wenn nicht Luther das Innerste der Deutschen berührt, wenn

sie nicht empfunden hätten: dieser Mann ist Fleisch von unserm Fleisch, Geist von unserm Geiste; was er uns bietet, das ist das, was wir ersehnen, was wir meinen, was unserer Art entspricht. Er verkündete das Evangelium, wie es ein deutsches Gemüt sich errungen hatte; mit ihm beginnt die Verbindung zwischen deutsch-nationalem und christlichem Geist.

Eben diese ist es, welche der Ultramontanismus fürchtet und hasst, darum mit allen Mitteln bekämpft. Sein Ingrimm entladet sich vor allem auf Luther. Es ist eine Schande für die Römischen, dass sie ihn so beschimpfen, wie es in unsern Tagen durch ihre Literatur geschieht. Sie liefern damit den deutlichsten Beweis, dass sie den Mann, in dessen Persönlichkeit das deutsche Volkstum sich den schönsten und schärfsten Ausdruck gab, nicht zu verstehen und nicht zu lieben vermögen; sie sind dazu ausser stande, weil sie ganz von dem Geiste der „katholischen" Kirche, also von romanischem Wesen durchdrungen sind. Wenn aber diese kein Auge und kein Herz für den Mann hat, von dem Gerok mit Recht singt:

„Deutsches Volk, in stolzem Ton
Nenn ihn deinen besten Sohn,
Einen Deutschern sahst du nicht,
Seit man Tuiskons Sprache spricht.
Deutsch sein Name, deutsch sein Blut,
Deutsch sein Trotz und Mannesmut,
Deutsch sein frommes Kinderherz,
Froh in Gott im Ernst und Scherz,

so liegt es am Tage, dass die katholische Kirche innerlich fremd, verständnislos der deutschen Art gegenübersteht und diese nicht würdigen kann, noch berücksichtigen will, ja bekämpfen muss, will sie sich auf unserem Boden behaupten; so wird aber auch jedem Patrioten mit der Gefahr, die von ihr aus unserem Volkstum droht, die Aufgabe klar, ihren Einfluss auf vaterländischer Erde zu hemmen und sie daran zu hindern, dass sie nach und nach das deutsche Wesen zersetze.

Luther erlebte noch einmal in sich voll die Spannung, die zwischen der „katholischen" Kirche und unserem Volke durch Jahrhunderte hindurch bestanden hatte. Mit dem Ernst und mit der Inbrunst des deutschen Herzens ging er daran, auf dem Wege, den seine Kirche ihm zeigte, zum Frieden mit Gott zu gelangen. Er wurde ein Mönch, um durch Erfüllung der Gelübde ein vollkommener Christ zu werden; er hat gefastet

und sich kasteiet und sich allen kirchlichen Uebungen unterzogen wie selten jemand; er konnte von sich sagen, dass wenn einer durch die Möncherei hätte den Himmel sich verdienen können, er den allerersten Anspruch darauf haben würde. Luther war einer der treuesten und eifrigsten Söhne der „katholischen" Kirche; aber er erlangte als solcher keine religiöse Befriedigung. Durch seine inneren Kämpfe zitterte die Angst vor dem finstern und strengen Richter; er erfuhr abermals, was unser Volk in den Jahrhunderten vorher erfahren hatte: der Gebrauch der von der Kirche gewiesenen Mittel führt nicht zu inniger Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater. Die Liebe dieses wurde ihm endlich innerlich durch Christus gewiss; im Vertrauen zu dem Erlöser glaubte er an die göttliche Gnade; diese annehmen, das heisst als Kind Gottes sich wissen; die Sünde ist vergeben; die Verbindung zwischen Gott und dem Menschen ist hergestellt; er ist unser, wir sind sein.

Luther kleidete dieses religiöse Erlebnis in den theologischen Satz von der Rechtfertigung durch den Glauben; diese Lehre wurde der Mittelpunkt der evangelischen Kirche. „So halten wir es nun, dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werk, allein durch den Glauben." (Röm. 3, 28.) Ihre Form hat sie von dem Apostel Paulus. Er kämpfte gegen die jüdische, pharisäische Anschauung, nach welcher der Mensch durch gewisse, vom mosaischen Gesetz und der Tradition vorgeschriebene Leistungen sich das Wohlgefallen Gottes verdiene. Aber man konnte allen solchen Anforderungen nachkommen, ohne innerlich für Gott gewonnen zu sein, ohne diesen zum A und O des eigenen Geistes zu haben. Es gibt dazu keinen anderen Weg, als vertrauensvoll seiner Gnade sich zu überlassen; an sie glauben und sich ihr hingeben in der Ueberzeugung, dass wir sie mit den armseligen Hellern unserer Werke nicht erkaufen können, das ist das Heil.

Paulus rettete mit seinem Kampf gegen die pharisäische Gerechtigkeit das Christentum, die Religion. Luther stand in dem gleichen Gegensatz wie Paulus. In die katholische Kirche war jüdisches Wesen eingedrungen; durch Erfüllung der kirchlichen Forderungen öffnete man sich den Himmel; der Kirche in der Annahme ihrer Lehren und in der Vollziehung der von ihr vorgeschriebenen Werke zu gehorchen, gewährt Anspruch

auf Gottes Güte und erwirbt als Lohn die ewige Seligkeit. Dem gegenüber setzte Luther das religiöse Leben wieder in sein Recht; es ist nur da vorhanden, wo der Mensch die von Christus ihm ohn all unser Verdienst und Würdigkeit dargebotene Gnade Gottes ergreift; dadurch kommt man zu Gott in das Verhältnis des Kindes zum Vater; man wird gerecht durch den Glauben.

In der Rechtfertigungslehre unserer Kirche liegt als Kern die höchste, die wahre christliche Frömmigkeit. Der menschliche Geist hat religiöse Anlage; überall und immer hat er die Gottheit gesucht. In allen Zonen liegt die Menschheit auf den Knieen vor etwas Göttlichem, das sie empor soll ziehen. (Rückert.) Dies Verlangen nach Gott und die Fähigkeit ihn aufzunehmen erreicht seine Vollendung in der persönlichen Gemeinschaft zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Geist. Freilich empfindet dieser im Gefühl seiner Kleinheit, Beschränktheit und seiner sittlichen Mängel eine Schranke zu freiem, innigem Verkehr mit dem Unendlichen; die Schranke kann nicht er, sie muss Gott niederlegen; dieser reisst sie hinweg in der Zusicherung seiner Liebe; Gottes Gesinnung gegen uns legt uns Christus in dem Gleichnis von dem verlorenen Sohne dar. Wie diesen die Zuversicht zu der Güte seines Vaters in die Heimat zurückleitet, um in ihr mit offenen Armen empfangen zu werden, so muss der Mensch von der Zuversicht zur göttlichen Gnade bewegt werden; er muss diese annehmen; damit wird die Gemeinschaft Gottes mit ihm und seine mit Gott hergestellt. Er erfüllt so seine Bestimmung, die in seiner religiösen Anlage beschlossen ist, und Gott erreicht an ihm seinen Zweck, d. h. in der Welt und aus ihr den menschlichen Geist zu freiem, innigem Anschluss an ihn in gläubiger Liebe zu gewinnen. Es gibt nichts Höheres als das Bewusstsein: Gott unser Vater, wir seine Kinder, er liebt uns, wir dürfen seine Liebe erwidern. „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen und sie steigt von ihrem Weltenthron." So wird Gott im Geist und in der Wahrheit angebetet; innerlich begründet und lebendig wird die Verbindung mit ihm, durch diese werden wir, was wir sein sollen, wahre Menschen. Das Charakteristische ist die Einheit des Göttlichen und Menschlichen oder die Immanenz des theonomen und des autonomen Prinzips. „Während

in der römischen Kirche das rein Menschliche oder das Autonome durchaus gar nicht zu seinem Rechte kommt, sondern unterdrückt bleibt, worüber die ganze Lebensentwicklung in Stillstand und totes Wesen gerät oder innerem Zwiespalt verfällt, so wird es im Luthertum als etwas mit dem Göttlichen innig Harmonierendes betrachtet, sodass es in demselben Masse, wie es sich diesem entfremdet, auch aufhört echt und wahrhaft menschlich zu sein. Die Fülle der Gottheit betrachtet man hier nicht als das Jenseitige, das in unerreichbarer Ferne Schwebende, vielmehr als dasjenige, was den innersten Kern, die tiefste Grundlage der wahren Menschheit und alles echt Menschlichen bildet. (Scharling II, 276.)

Aber dies Leben in Gottes Liebe verschwimmt nicht zu pantheistischer Mystik, weil es uns durch Christus vermittelt wird. In diesem tritt uns doch die vollendete, die geschlossenste, die mächtigste Persönlichkeit vor Augen, die gerade durch ihr innerliches Einssein mit Gott ihre Selbständigkeit und ihre Freiheit behauptet. So wird durch die Frömmigkeit, die von ihm aus in uns übergeht, auch unser Wesen nicht von dem Göttlichen aufgesogen, sondern von diesem individuell entwickelt, dass wir unsere persönliche, innerliche Unabhängigkeit von allem ausser uns sichern. Wir haben hierfür ein Gleichnis an dem Wirken der Sonne; gewiss hängt an dieser das Leben der Erde; ihr Licht sucht die kleinste Pflanze auf und pflegt sie; tausend und abertausend verschiedene Gebilde sind ihr Werk; jedes Blatt besteht aus festgehaltenen, verkörperten Sonnenstrahlen. Diese verzehren also die Pflanze nicht und lösen sie nicht gleichsam in Licht auf, sondern sie verhelfen jeder zur Entfaltung in ihrer Art. So ist's auch mit dem Verhältnis des göttlichen zum menschlichen Geist. Und weiter wird dies Leben in Gott dadurch, dass es durch Christus geschichtlich bedingt ist, vor den Delirien religiöser Schwärmerei bewahrt. Wir wissen, wieviel törichte Gedanken und unsinnige Bestrebungen die Einbildung bei einzelnen hervorgerufen hat, vom Geiste Gottes bewegt zu sein und aus ihm heraus zu reden. So mancher gab, was sein Inneres mit einer gewissen unmittelbaren Gewalt erfasste, als eine Offenbarung von oben aus. Vor solchen krankhaften Aeusserungen und hässlichen Missbildungen des religiösen Lebens werden wir dadurch geschützt, dass wir

Grund, Mass und Vorbild unserer Gemeinschaft mit Gott an der Person Christi, an seinem Evangelium und an der Aufnahme dieses in der ersten Gemeinde haben. Das protestantische Schriftprinzip behält auch heute noch sein Recht und wird es immer haben, mag auch die Auffassung der Bibel vielfach eine andere geworden sein als in früheren Tagen. Die Menschheit ist mit ihrem gesamten Leben zunächst an Natur und Geschichte gewiesen; sie sind die gebundene Marschroute für seine Entfaltung; aus dieser schöpft jedes Geschlecht und jeder einzelne. Das geistige Leben, auch das religiöse, ist an den geschichtlichen Zusammenhang gewiesen; in diesem vor allem an die grossen Persönlichkeiten, in denen reinere und tiefere Erkenntnis aufleuchtet. Es sind die alten Alpen und Berge, aus denen seit Jahrhunderten die Quellen zu den Strömen aufbrechen, an denen die Kultur der verschiedenen Geschlechter sich ansiedelte. Wem wird es einfallen, neue Ströme schaffen zu wollen? Aber an Versuchen, neue Religionen zu bilden, die das Christentum überbieten und verdrängen sollen, hat es nicht gefehlt; sie mussten scheitern; etwas Höheres als das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, wie es im Christentum vorliegt und in der Person des Erlösers dargestellt wird, kann nicht geboten werden; es kann sich für uns nur darum handeln, dies vollkommener auszuprägen und zu verwirklichen in einer der jeweiligen Entwicklung entsprechenden und verständlichen Form.

Was aber Luther aus dem Christentum als die Hauptsache heraushob: die durch den Erlöser hergestellte und gestützte unmittelbare Gemeinschaft der einzelnen mit dem himmlischen Vater, das kommt aufs beste der Eigenart des deutschen Geistes entgegen, auch seinem Bedürfnisse in der Gegenwart.

Der Germane hat ein hohes Bewusstsein *von dem unbedingten Werte der Persönlichkeit*. Der freie Geist, der nach den in ihm selber liegenden Beweggründen handelt, ist sicherlich das höchste der irdischen Schöpfung, darum auch ihr Ziel. Ihn zu fördern ist die Aufgabe aller menschlichen Gemeinschaften. Staat, Kirche, Familie sind die Faktoren und die Helfer, den persönlichen Geist zu entwickeln und in seiner Selbstbetätigung zu schützen. Freilich, die modernen Anschauungen scheinen manchem diese Auffassung

vom Geist zu erschweren oder gar zu verhindern. Die Schöpfung ist ein fester Mechanismus, der an der Kette von Ursache und Wirkung nach bestimmten Gesetzen verläuft; auch der Mensch, so sagen manche, sei ehern daran gebunden. So gern von uns die Gesetzmässigkeit der Wirklichkeit anerkannt wird, so wird zugleich darin, dass wir sie auffinden und ihr das Prädikat „vernünftig" nicht vorenthalten können, unser Geist als etwas offenbar, was dem kausalen Ablauf der Dinge überlegen ist; er sucht diesen zu begreifen und seinen Sinn zu verstehen; in der Wirklichkeit tritt ihm das Walten eines höheren, vernünftigen Geistes entgegen; dieser benutzt die Welt als den Weg, um den menschlichen Geist zu erreichen und mit ihm in Verkehr zu treten. Der Mechanismus der Schöpfung ist kein Hindernis des religiösen Lebens; trotz ihm und durch ihn kommt Gott zu dem Menschen und der Mensch zu Gott. Daran wird nichts geändert, mag das Universum ins Unendliche sich dehnen. Manche meinen, vor diesem ungeheuren All müsse der Mensch sich in seinem Nichts fühlen; er sei um so mehr genötigt auf die Annahme einer hervorragenden Stellung zu verzichten, als ja der alte Glaube, unsre Erde sei der Mittelpunkt der Welt, für immer zerstört sei. Aber was macht es denn aus, in welchem Winkel, an welchem Punkt des Alls der Geist denkt, fühlt, will, wenn er doch von jedem Platze aus das Universum zu erfassen vermag, wenn er doch die Fähigkeit dazu hat, zu „dem Gipfel der Welt", dem vollkommenen Geist aufzuschauen und in Beziehung zu treten, wenn er doch den, der die Mitte des Alls ist, auch zum Mittelpunkt seines eigenen Wesen nehmen kann? Darauf kommt es an, dass wir Gott in uns haben, dann ist Bestand und Wert unserer Persönlichkeit verbürgt, mag auch „Unendlichkeit vor uns" und „Unendlichkeit hinter uns" sein. Am religiösen Leben verankert sich der Geist fest in der ungeheuren Flut der Dinge. Nur dass es religiöses Leben, d. h. persönliche Gemeinschaft mit Gott ist, das ihn beseelt, und nicht bloss kirchliches Verhalten! Aber eben das evangelische Christentum erstrebt, dass der einzelne zu einer festen, alles in ihm durchdringenden Verbindung mit dem vollkommenen Geist sich erhebe; darum wird es immer für die Sicherung und Gestaltung der geistigen Persönlichkeit unentbehrlich sein.

Und hierin erlangt man auch die Freiheit, die zu behaupten der Germane alles einsetzte. Wir denken an Luther, er hat nie anders als in Uebereinstimmung mit seinem inneren Wesen gehandelt. Auf dem dramatischen Höhepunkt seines Lebens, auf dem Reichstag zu Worms sprach er es aus: Es ist nicht geraten, etwas wider das Gewissen zu tun. Er fühlte sich durch keine irdische Autorität gebunden, wenn seine Ueberzeugung ihm andere Weisung gab. In der Gemeinschaft mit Gott wurzelt die innere Freiheit; „der Gläubige entwickelt sich nach seinem eigenen inneren Gesetz, das er selber mit Freiheit zu seinem Gesetze erkoren hat." Das religiöse Leben stellt uns für unser Handeln Beweggründe, die nicht aus dem Zwange äusserer Verhältnisse sich herleiten; indem wir aus Liebe zu Gott wirken, bestimmt uns ein Motiv, das über die irdischen Dinge hinausliegt, uns also in jedem einzelnen Falle nicht zu Knechten, sondern zu Herren dieser macht. „Der Christ", sagt Luther, „ist ein Herr aller Dinge durch den Glauben." Das bewährt sich natürlich auch gegenüber der Gemeinschaft, welche Träger und Autorität der Religion sein will. Wir wissen, dass die „katholische" Kirche den Individuen in Sachen des Glaubens keine eigne Entschliessung zugesteht; sie kann es nach ihren Grundsätzen nicht; sie will das verwirklichte Reich Gottes sein, sie sieht in ihrer Lehre den vollen Ausdruck der göttlichen Wahrheit, in ihren Ordnungen und Gebräuchen von Gott gegebene Gesetze. Darum muss sich der Autorität der Kirche jeder unterwerfen, wer Anteil an Gott haben will; „wer nicht Gemeinschaft mit dem Papste hat, hat auch keine Gemeinschaft mit Christus." Der einzelne darf kein eigenartiges geistiges Leben haben; er hat dieses in die kirchliche Schablone zu pressen; für sich selber ist er nichts; er ist nur eine Spiegelung des Ganzen. Das aber schädigt die Religion und den Geist aufs tiefste; denn entweder wird die Kirche auf diese Weise Tausende unter ihr Gebot zwingen, sie geistig unmündig und unselbständig erhalten, also die Persönlichkeit an ihrer Entfaltung hindern, oder sie wird eine Anzahl, die etwas auf ihre Selbständigkeit halten, von sich abstossen, und in die Wüste religiöser Gleichgiltigkeit, sogar des Atheismus hinausjagen; oder sie wird viele dazu bringen, zwar äusserlich der Kirche nicht zu widersprechen, auch ihr sich zu fügen, aber inner-

lich zu denken und zu glauben was ihnen gutdünkt; das ergiebt feige, unwahrhaftige Charaktere, „gebrochene Existenzen". Ich wüsste nicht, was zu dem deutschen Geiste in heftigerem Gegensatze stünde als diese drei hässlichen Folgen von dem Satze der unbedingten göttlichen Autorität der „katholischen Kirche"; auch hierin wird deutlich, wie wenig sie, so wie sie ist, auf deutschen Boden passt, wie gefährlich sie deutscher Art ist. Die Reformation hat mit dem Wahne einer „alleinseligmachenden Gemeinschaft" gebrochen. Die Kirche ist nicht das Reich Gottes, sie ist nur das Mittel dazu; sie ist coetus credentium, die Gemeinde der Glaubenden; was sie an Lehren, Ordnungen, überhaupt äusseren Einrichtungen besitzt, hat den Zweck, in ihren Gliedern das religiöse Leben zu erzeugen, zu erhalten, zu läutern; seine gemeinsame Grundrichtung ist kein Hindernis für eine mannigfache individuelle Auffassung und Ausgestaltung; mancherlei Gaben, aber ein Geist! Wie langweilig wäre eine Musik, wenn alle Instrumente einander gleich wären und alle nur einen und denselben Ton hätten; die Harmonie entsteht aus dem Zusammenklingen der verschiedensten Instrumente und Töne. Und gerade das macht den Reichtum der Kirche aus und ihren Fortschritt möglich, dass sie das Recht der Individualitäten zu besonderer Behandlung des Gemeinsamen anerkennt; von diesen geht eine starke Einwirkung auf das Ganze aus; durch sie treibt Gott die Entwicklung vorwärts. Die „katholische" Kirche sieht jeden Versuch einer Einzelpersönlichkeit, etwas an der Gemeinschaft zu ändern und zu reformieren, als Revolution an; das Ganze ist das alles allein Bestimmende; vor ihm hat das Individuum kein Recht, nur die Pflicht, sich ihm geschmeidig anzupassen. Daher drüben der Stillstand, weil man prinzipiell den Weg Gottes abweist, durch grosse Männer das geistige Leben der Menschheit auf einen höheren Stand zu bringen.

Damit ist das Recht freier Wissenschaft anerkannt. Die Kirche, welche solche nicht meint ertragen zu können, ist tief zu bedauern, schon deswegen, weil sich in der Furcht vor dem freien Gedanken der Mangel fester Zuversicht zu ihrem Wahrheitsbesitze ausspricht. Freilich, solche Furcht ist erklärlich, wenn man zu dem eisernen Kapital der Kirche

auch alle ihre Lehren, Dogmen und Einrichtungen, kurz die Theologie rechnet, wenn man also Theorien über religiöse Erfahrungen etwa mit diesen gleichsetzt. Nicht die vielen gelehrten Versuche, die Sonnenwärme zu erklären, wärmen und leuchten, sondern die Sonne selber. Die Theorien wechseln, die Sonne bleibt. Jede theologische Auffassung trägt den Charakter ihrer Zeit, also nur einer Zeit und hat darum nicht die Bürgschaft unbegrenzter Dauer. Dass die Tatsachen des Glaubens immer von neuem untersucht, geprüft und mit der wissenschaftlichen Vernunft der Zeit in Einklang gebracht werden, ist doch nur ein Zeugnis für das lebhafte Interesse des menschlichen Geistes an den religiösen Erlebnissen, und für sein Streben, eine einheitliche Weltanschauung aufzubauen; das sollte keinen Anlass zur Beunruhigung, sondern zur Freude geben Und wenn auch zumal in Zeiten des Uebergangs die verschiedensten, einander entgegengesetzten Anschauungen auf den Plan treten, so gilt es: wenn ihr im Suchen euch freut, wird erst die Wahrheit erkannt. Die Wissenschaft korrigiert sich durch sich selber. Orthodoxie und liberale Theologie, beide sind für die Kirche nötig; vertritt die eine das Recht der Vergangenheit, so die andere das der Gegenwart; aus Vergangenheit und Gegenwart schält sich die Zukunft heraus. Dies müssen wir vor allem in unseren Tagen beherzigen, in denen, wenn nicht alle Zeichen täuschen, eine neue Reformation, wenigstens der Theologie, sich vorbereitet, welche die zur Zeit der ersten Reformation unvollendet gebliebene Arbeit wieder aufnimmt.

Luther war ein Prophet; er brachte durch seine innere Erfahrung das religiöse Prinzip von der Rechtfertigung durch den Glauben zur Geltung: Nimm im Vertrauen zu Christus die von ihm angebotene Liebe Gottes an, erwidre sie und du trittst in persönliche Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater; das ist der Grundgedanke der Reformation; sie hatte ihn gegen die „katholische" Kirche, gegen die Autoritäten der damaligen Zeit zu verfechten und war dadurch vollauf in Anspruch genommen. Man fügte zu dieser religiösen Wahrheit die frühere Theologie hinzu; der Bestand an alten christlichen Lehren und Dogmen zog mit in die evangelische Kirche ein. Man ging nicht daran, diesen genauer zu prüfen; im Gegenteil, dadurch, dass man ihn anerkannte, begründete man den Anspruch, mit

der ersten christlichen Kirche identisch zu sein. Das war unter den damaligen Verhältnissen notwendig; es sicherte die rechtliche Existenz der evangelischen Kirche auf dem Boden des Reiches und es bewahrte das religiöse Ergebnis der Reformation vor der Verflüchtigung in allerlei subjektivistische Meinungen, die wie Meteorenschwärme auftauchten, Meinungen, die leicht den Protestantismus aus dem Zusammenhang geschichtlicher Entwicklung losreissen und zu einem frühen Ende bringen konnten. Und später, als die Kirche gefestigt war, hatte die theologische Arbeit den katholischen Gegensatz im Auge; sie hatte die evangelische Glaubensgerechtigkeit gegen die römische Werkgerechtigkeit zu verteidigen, zu begründen und wissenschaftlich darzustellen. An die Aufgabe, die überlieferten Lehren der Trinität und der Christologie der Kritik zu unterwerfen, trat man nicht heran; man wagte nicht den Gedanken, in ihnen den Niederschlag der hellenisch-römischen Kultur zu sehen, geschweige den Versuch, dem Wahrheitskern dieser Dogmen einen Ausdruck zu geben, der dem deutschen Geiste und seiner Wissenschaft entspräche. Das ist das Arbeitsfeld, auf das die Gegenwart gestellt wird. Die Naturwissenschaft zeichnet uns ein ganz anderes Bild von der Schöpfung und ihrem Mechanisums, als wie es das hellenische Auge schaute; vor dem, was der griechische Geist und wie er es erblickte, zog er seine Schlüsse auf das Wirken und das Wesen Gottes. Wenn der moderne Geist die Welt anders auffassen muss als der antike, so wird er dadurch genötigt werden, auch seine Vorstellungen von dem göttlichen Wesen einer Prüfung zu unterziehen, dass sie nicht in Widerspruch stehen zu der von der Naturwissenschaft gefundenen Wahrheit. Und auch die Theologie der Gegenwart hat, fleissig und eindringend wie kaum die eines anderen Geschlechts, die Urzeit des Christentums, das Wesen, Wirken und Leben unseres Herrn zum Gegenstand ihrer Forschung genommen; von ihren Ergebnissen aus ist zu untersuchen, wie weit diese ein Recht verliehen, den Inhalt des Evangeliums im trinitarischen und christologischen Dogma wissenschaftlich auszugestalten; sollte man ein solches Recht verneinen, so erwächst die Aufgabe, mit Mitteln, die dem Stande unserer Wissenschaft und der deutschen Art entsprechen, das System zu bauen, mit dem der Glaube an Gott den himm-

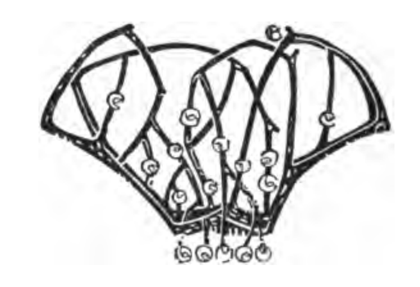
lischen Vater und Jesum Christum unseren Erlöser sich in den Gesamtorganismus der Weltanschauung einfügt. Wahrlich eine schwere Arbeit, die erst in ihren Anfängen steht; eine Arbeit, bei der es nicht ohne Erschütterung für die Kirche und nicht ohne Beunruhigung für Tausende und Abertausende ihrer Glieder abgehen wird, eine Arbeit aber, die sicherlich siegreich zu ihrem Ziele gelangt und der christlichen Religion wiederum den führenden Einfluss auf das nächste Zeitalter bringen wird. Unleugbar ist abermals eine Spannung vorhanden zwischen Religion und Kultur, zwischen Kirche und moderner Wissenschaft, die gelöst werden muss und wird durch einen zweiten Reformator, der, ein Erbe Luthers, das religiös-schöpferische Prinzip der Reformation klar und bestimmt in der Sprache des deutschen Gemütes und der wissenschaftlichen Vernunft für die moderne Welt aussprechen wird. Diese Reformation wird den Germanen die fernere und umfassendere Führung in der Geistesgeschichte sichern.

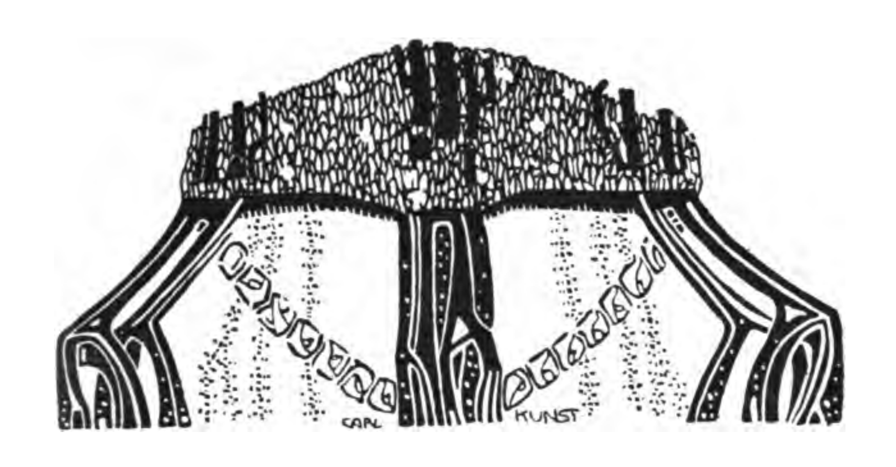
Durch das Christentum richtet Gott seine Herrschaft in der Menschheit auf; er gewinnt zur Gemeinschaft mit sich immer mehr den menschlichen Geist; er eignet sich für seine Zwecke alles an, was aus den Tiefen des menschlichen Gemüts kommt; es wird von seinem Geiste durchhaucht; der christliche Geist gestaltet im Sinne und nach dem Willen Gottes die irdischen Verhältnisse, er wird Mitarbeiter am Reiche Gottes auf Erden. Das hatte schon die Reformation im Gegensatz zu der katholischen Auffassung von der Welt und der Tätigkeit in ihr hervorgehoben. Die Welt, ihre Gaben und Aufgaben galten dem Katholizismus nicht als Gebiet Gottes, eher als Bereich der Dämonen; in der Flucht vor ihr kommt man zu Gott; durch Askese wird man der ideale Christ. Der Protestantismus steht auf gerade entgegengesetztem Standpunkt. Der Mensch, der mit Gott in inniger persönlicher Gemeinschaft lebt, hat diese mitten in der Welt zu betätigen; das religiöse Leben soll sich in der sittlichen Gestaltung der irdischen Beziehungen auswirken. Die vielseitige Arbeit in Wissenschaft, Kunst, Technik, im bürgerlichen Beruf, in der Erziehung und Bildung der Jugend, in der rechtlichen und sittlichen Ordnung der Beziehungen von Mensch zu Mensch — alles ist ein Lehen Gottes; wie er selber das unermessliche sichtbare All zum Werkzeug und zur Werkstatt

seines Geistes sich gefügt hat, so soll auch der Mensch den kleinen Ausschnitt aus der Welt, in dem sein Leben beginnt, so bearbeiten, dass die irdischen Verhältnisse zum Ausdruck und Träger seines Geistes werden. — Daraus ergiebt sich, dass die wahre Auffassung der Religion, wie sie die Reformation hervorhob, nicht der deutschen Kultur entfremdet, sondern zu dieser treibt und stärkt. Beide können einander nicht entbehren." Die Kultur bedarf der Ergänzung durch die Religion, weil sie durch sich allein weder dem menschlichen Geiste volle Befriedigung zu bringen, noch auch alle seine Kräfte anspornende Ziele zu stellen vermag; die Religion aber erhält von dem Gebiet des menschlichen Daseins ein ihm würdiges, ihrem inneren Reichtum angemessenes grosses Feld zu ihrer Betätigung, deren Vielseitigkeit sie vor öder Erstarrung, vor träger Beschaulichkeit, vor schwärmerischen Verwirrungen und vor dem Versinken in kleinliche läppische Gebräuche oder in kalte Abstraktionen bewahrt." (D. Meyer in: Das Suchen der Zeit, S. 182 f.) Gewiss eine gewaltige Aufgabe, die dem evangelischen Glauben des deutschen Volkes beschieden ist! Es bedarf dazu des Rückhaltes an einer kirchlichen Gemeinschaft, die in vollem Einklang mit unserem Volkstum steht. Die Reformation kam nicht dazu, eine solche zu bilden; als sie den grössten Teil der Deutschen auf ihre Seite gezogen hatte, brach die von den Jesuiten geleitete Habsburger Staatsmacht wider sie los und drängte von einem grossen Gebiete mit brutaler Gewalt den Protestantismus zurück. Seitdem leidet unser Volk am konfessionellen Zwiespalt; die seinem Wesen fremde „katholische Kirche" herrscht über ein grosses Stück deutscher Erde. Dennoch haben in ihr nie die Bestrebungen gefehlt, welche sie von Rom unabhängiger machen und zu einer deutschen katholischen Kirche gestalten wollten. In der Emser Punktation 1786 machten der Erzbischof von Salzburg und die drei rheinischen geistlichen Kurfürsten Front wider den Ultramontanismus und versuchten, leider vergeblich, eine Nationalkirche aufzurichten. Zu gleicher Absicht traten in den Frankfurter Konferenzen 1818 die katholischen Regierungen Deutschlands zusammen, um die Kirchen ihrer Länder dem Einflusse des päpstlichen Stuhles zu entziehen. Dann brauste, angefacht durch die Wallfahrt zum hei-

ligen Rock in Trier, durch die vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts durch das Volk die deutsch-katholische Bewegung, um die Religion aus den Banden des römischen Aberglaubens zu erlösen. Und zuletzt trat, nachdem das Unfehlbarkeitsdogma festgesetzt war, die katholische deutsche Wissenschaft auf den Plan, um die alte katholische Kirche, wie sie in den ersten Jahrhunderten sich gebildet hatte, wieder herzustellen. So haben wir in einem Zeitraum von ungefähr 130 Jahren Versuche von Seiten der katholischen Hierarchie, der katholischen Regierungen, des katholischen Volkes und der katholischen Wissenschaft in Deutschland, eine romfreie Kirche zu bilden. Sie sind gescheitert, weil sie nicht auf das religiöse Prinzip der Reformation zurückgriffen, durch das allein erfolgreich die Macht des Papsttums und der romanischen Religion gebrochen werden kann; aber sie beweisen doch, dass der deutsche Geist das heisse, unstillbare Verlangen hegt, Roms Einfluss endlich ganz aus seinem religiösen Leben auszuschalten; sie gewähren die Hoffnung, dass sie doch noch zu ihrem Ziele gelangen. Und diese Hoffnung wird um so fester, je mehr die Protestanten dahin kommen, die evangelischen Landeskirchen zu einer Gemeinschaft zusammenzuschliessen, die unserem Volkstum entspricht und es umfasst. Wir begehren keine Nationalkirche, die so stramm verfasst und so unumschränkt von einem Willen regiert wird, wie die katholische Kirche; wir haben ja vor Augen, wie tiefe Wunden diese der Religion und dem nationalen Geiste geschlagen hat. Innerhalb einer deutschen evangelischen Kirche muss Raum für den Individualismus der Stämme und der Persönlichkeiten sein; die Freiheit des Glaubens und der Wissenschaft darf nicht unterdrückt sein; an seiner Kirche muss unser Volkstum seinen Rückhalt und Schutz, die Kraft zu edler Gestaltung seines Lebens und zur Entwicklung seiner Kräfte im Sinne des Christentums haben. Eine solche Kirche zu schaffen, die sich als Mittel betrachtet, dem einzelnen zur persönlichen Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater zu verhelfen und dem Volksganzen den bestimmenden Einfluss des christlichen Geistes zu erhalten, die den religiösen und wissenschaftlichen Kräften freien Spielraum gewährt, und sie nicht zwingen will, in die Fusstapfen einer theologischen Anschau-

ung zu treten, ist die Aufgabe der nächsten Zukunft; wird sie gelöst, dann wird unser von Haus aus frommes Volk mit neuer Freudigkeit dem von alten romanischen Elementen gereinigten evangelischen Christentum sich hingeben und in seinem Glauben versöhnt mit Gott, gestützt auf Jesus Christus, nicht gehindert durch Wissenschaft und Kultur, die Kraft haben, sein eigenes Wesen zu voller Entfaltung zu bringen, und so zum Segen der Völker als Führer in der vordersten Reihe der geschichtlichen Entwicklung zu stehen. Das Werk, das die Reformation begann, die Verbindung des christlichen und des deutschen Geistes, muss sich vollenden.





Wissenschaft und Religion.

Von R. Eucken, Jena.

Einleitung.

Nichts gibt der Neuzeit mehr einen eigentümlichen Charakter, nichts hat tiefer in das Gewebe ihres Lebens eingegriffen, nichts entscheidet in ihr mehr über Wahrheit oder Unwahrheit alles Unternehmens als die Wissenschaft; ein „Reich der Philosophie und der Wissenschaften" verkündete schon Bacon (1561—1626) mit begeisterten Worten, ein solches Reich ist in Wahrheit durch jahrhundertlange Arbeit entstanden und umfängt heute uns alle mit überlegener Macht. So muss das Christentum eine ungeheure Erschütterung erleiden, wenn es mit der neuen Wissenschaft in Konflikt gerät, in Konflikt nicht nur hie und da, sondern durch das Ganze der Gedankenwelt, in Konflikt nicht bloss bei den Ergebnissen, sondern in der Gesamtart des Lebens und Strebens. Kann die Religion die Probe der Wissenschaft nicht bestehen, so wird sie leicht aus dem Kern zu einem nebensächlichen Anhange des Lebens, ja zu einer leeren Einbildung. Denn bei diesen Fragen gibt es kein Mittelding; je höher der Anspruch war, desto tiefer muss der Fall werden, wenn er zusammenbricht. So verbietet sich hier jedes Ausweichen und jede Abschwächung; wie viel oder wenig uns Menschen an Wahrheit vergönnt ist, ausser Zweifel bleibt die Pflicht der Wahrhaftigkeit, und sie spricht zu uns nirgends dringender als an

dieser Stelle. Sehen wir also, wie sich durch die Gesamtarbeit der Wissenschaft die Lage verändert hat, verfolgen wir, inwiefern das der überkommenen Form der Religion widerstreitet, prüfen wir, ob dieser Angriff über jene Form hinaus auch das innerste Wesen der Religion trifft, oder ob vielleicht auch das härteste Nein schliesslich als ein Mittel dazu dienen mag, eine weitere und wahrhaftigere Gestaltung der Religion herbeizuführen. Denn gar nicht selten hat der Verlauf der Weltgeschichte gezeigt, dass Bewegungen völlig anders ausliefen, als den Handelnden selbst vorschwebte: oft hat zur Zerstörung gewirkt, was aufbauen wollte; oft aber auch erwies sich als eine Kraft der Verjüngung und Erneuerung, was auf Vernichtung ausging. — Zerlegen wir aber zugunsten der Anschaulichkeit die Untersuchung in drei Abschnitte, indem wir nacheinander das Verhältnis der Religion zur Naturwissenschaft, zur Geschichte, zur Psychologie betrachten; schliesslich sei das Ganze in einen Anblick zusammengefasst.

I. Naturwissenschaft und Religion.

Der Zusammenstoss der Wissenschaft mit der Religion ist nirgends augenscheinlicher als bei der Natur; die überkommene Form der Religion ist untrennbar verwachsen mit einem Naturbilde, das sich der neueren Forschung als völlig unhaltbar erwiesen hat; indem wir aber anderes in der Natur sehen lernten, ist auch unser eignes Verhältnis zu ihr verändert und sind dabei die tiefsten Grundlagen der religiösen Ueberzeugung in Erschütterung geraten. — Die Naturauffassung des kirchlichen Christentums entspricht noch jener naiven Denkweise, welche den Menschen als den Mittelpunkt des Alls behandelt, den sinnlichen Eindruck für das Wesen der Dinge nimmt, mit kindlicher Unbefangenheit menschliches Empfinden und Begehren in die Aussenwelt hineinsieht. Das griechische Altertum hatte auf seiner Höhe aus dieser naiven Naturansicht ein zusammenhängendes Weltbild entwickelt, dessen künstlerischer Reiz auch da fortwirken mag, wo die wissenschaftliche Unhaltbarkeit deutlich durchschaut wird. Die ganze Natur bildet hier ein zusammenhängendes, wohlgefügtes Ganzes, einen lebensvollen Kosmos; sein fester Mittelpunkt ist die Erde, um sie kreisen,

in durchsichtigen Kristallschalen, in Sphären befestigt (da eine freischwebende Bewegung unmöglich dünkte), die Gestirne vom Monde bis zu den Fixsternen, die zusammen einer einzigen Sphäre angehören. Diese Weltkugel ist wie abgeschlossen nach aussen, so genau durchgebildet im Jnnern; alles Einzelne hat hier seinen festen Platz und sein besonderes Werk; die Bewegungen, vor allem die der Gestirne, verlaufen nicht ins Grenzenlose, sondern sie kehren von Zeit zu Zeit an den Ausgangspunkt zurück und zeigen so im Wandel selbst einen festen Rhythmus. Unwandelbar erhalten sich auch durch alles Werden und Vergehen der Individuen hindurch die Gestalten der Lebewesen von Ewigkeit zu Ewigkeit. Dies Kunstwerk aber ist vom Ganzen her bis in alles Einzelne hinein voll seelischen Lebens. Wohl hatte eine gereifte Denkweise die ältere mythologische Vorstellung von Göttern und Geistern in Baum und Quell, in Berg und Luft überwunden. Aber sie hatte sie mehr weitergebildet als völlig aufgegeben. Denn auch auf der Höhe griechischer Kultur bleibt die Natur ein Reich innerer Kräfte und Begehrungen, die Elemente suchen und fliehen einander, das Feuer verlangt nach oben, der Stein nach unten, durch alle Fülle der Gestalten aber geht ein lebendiger Strom der Bildung aufwärts bis zum Menschen, der die abschliessende Höhe der gesamten Natur bedeutet. So gestellt kann er die umliegende Welt bis zur Tiefe durchschauen und in dem scheinbar Fremden sich selbst wiederfinden. So ein sicheres Verhältnis des Menschen zur grossen Natur, ein leichtes und freudiges Ueberströmen der Kräfte vom einen zum andern.

Dies Naturbild beherrscht im grossen und ganzen die Gedanken bis ins 17. Jahrhundert hinein. Das Christentum hat es nicht verlassen, sondern nur ins Religiöse umgebogen. Den Ausgangspunkt des Lebens bildet nun die überweltliche Gottheit, die Welt wird ein Werk ihrer Weisheit und Güte, ein Zeugnis ihrer Herrlichkeit. Zugleich wird der Mensch durch sein Verhältnis zu Gott über alles blossnatürliche und tierische Sein weit hinausgehoben, bei ihm liegen die Wendepunkte der Weltschicksale, sein Tun und Lassen, sein Fall und sein Auferstehen entscheidet über das Schicksal des Alls. Auch die niedere Natur scheint voller Hindeutungen auf den Kern des Ganzen, auf das erschütternde Drama, dessen Mittelpunkt

das Leben und Leiden des Erlösers bildet. So eine innige und sinnige, aber durchaus subjektive und unwissenschaftliche Naturauffassung, eine Auffassung, die, wie die Greuel des Hexenwahns zeigen, auch dem krassesten Aberglauben offensteht.

Dies Bild ist nun durch die unermüdliche, bald kühn vordringende, bald besonnen nachprüfende Arbeit der modernen Naturwissenschaft gründlich zerstört und durch ein völlig anderes ersetzt worden. Es lassen sich aber in jener Arbeit drei Hauptstufen und Leistungen unterscheiden, von denen jede folgende die früheren bestärkt und verstärkt: die Revolution der Astronomie durch Kopernikus im 16., die Begründung einer exakten Naturwissenschaft durch Galilei und Descartes im 17., die Aufbringung einer naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre vornehmlich durch Darwin im 19. Jahrhundert. Punkt für Punkt hat sich dabei das Verhältnis des Menschen zur Natur verschoben. Zuerst ist sein Lebensbereich kläglich zusammengeschrumpft gegenüber der Unendlichkeit der Welt, die jetzt erst auch dem geistigen Auge des Menschen aufgeht; dann hat die grosse Natur eine volle Selbständigkeit gegenüber dem Menschen gewonnen und alle Einmengung seelischer Grössen als eine unerträgliche Verfälschung abgewiesen; endlich hat die Natur den Menschen ganz und gar an sich zu ziehen und in ein blosses Naturwesen zu verwandeln gesucht. Sehen wir nun, wie tief durch diese Veränderungen die eingewurzelte religiöse Vorstellung getroffen wird.

Die vollen Konsequenzen der kopernikanischen Umwälzung sind erst allmählich deutlich geworden, aber nicht ohne Grund hat man sich von Anfang an dagegen nicht nur auf katholischer, sondern auch auf protestantischer Seite mit aller Kraft gesträubt. Denn in Wahrheit wurde das gesamte Anschauungsbild der Wirklichkeit, das die ältere religiöse Ueberzeugung trug und dem Menschen nahehielt, bis in seine Grundzüge hinein zerstört. Es entfiel nunmehr der freie Raum, welcher früher der religiösen Phantasie jenseits der Sterne offenstand, es entfiel der Gegensatz von Himmel und Erde, der so tief in das christliche Dogma (man denke nur an die Himmelfahrt) eingreift, innerhalb des Raumes war nun kein Platz mehr für ein Jenseits. Hatte Laplace unrecht, wenn er Napoleon gegenüber vom Standpunkt der blossen Astronomie aus die An-

nahme einer Gottheit als eine überflüssige Hypothese bezeichnete? Und indem zunächst die Sonne zum Mittelpunkt wurde, dann aber über das Sonnensystem hinaus sich Welten über Welten bis in schwindelnde Fernen eröffneten, sank der Wohnplatz des Menschengeschlechts herab zu winziger Kleinheit. Widersprach es nun nicht dem natürlichen Eindruck der Dinge, dass, was auf dieser kleinen Erde, diesem der Unendlichkeit gegenüber verschwindenden Stäubchen, vorgeht, über das Wohl und Wehe der unermesslichen Welt entscheidet, dass dieser Trabant eines nicht weiter ausgezeichneten Fixsterns geistig den Mittelpunkt des gesamten Weltalls bildet? Als einen solchen Mittelpunkt aber hatte ihn das ältere Christentum in seinen Hauptlehren von Weltschöpfung und Weltgericht, von Sünde und Gnade behandelt; kann es sich selbst noch weiter als Weltmacht behaupten, wenn es nur besondere Erlebnisse dieses Weltstäubchens vertritt?

Aber so bedeutend und folgenreich diese Wandlung ist, sie betrifft mehr die Ausdehnung als das innere Gefüge der Natur. Dieses aber erfährt eine gänzliche Umwandlung durch das Aufkommen einer exakten Naturwissenschaft, das sich unter der Führung von Galilei (1564—1642) und Descartes (1596—1650) vollzog. Solche Begreifung verlangt vor allem eine gründliche Entfernung aller seelischen Grössen aus der Natur, die Verbannung aller inneren Kräfte, Triebe und Zwecke, die Anerkennung des Unvermögens der Seele, von sich aus körperliche Dinge zu bewegen und zu gestalten. Die ganze Welt draussen wird jetzt ein Komplex von Bewegungen seelenloser Massen; die bunten Eigenschaften, welche die Natur dem Beschauer entgegenzubringen scheint, gelten jetzt als von der Seele in die Natur hineingetragen und dem eigenen Bestande der Dinge fremd; unter Auflösung des ersten Bildes dringt jetzt die Denkarbeit weiter und weiter zu kleinsten Elementen vor und findet ihre höchste Aufgabe darin, die einfachsten Wirkformen dieser Elemente, d. h. aber die Naturgesetze, zu ermitteln. Je mehr solche Erkenntnis sich befestigt, desto einfacher wird in aller unermesslichen Fülle der Erscheinungen der innere Bau der Natur, desto strenger verketten durchgehende Kausalzusammenhänge alles Geschehen, desto augenscheinlicher wird die Geschlossenheit des Ganzen. Das stösst in seiner Entwicklung

mit der kirchlichen Lehre am härtesten zusammen beim Problem des Wunders, der Behauptung von Durchbrechungen des Naturlaufs zugunsten religiöser Zwecke. Eine derartige Behauptung hatte bis dahin nicht den mindesten Anstoss erregt, am wenigsten innerhalb der christlichen Welt. Denn so wenig die durchgängige Regelmässigkeit der Naturerscheinungen verborgen blieb, sie galt weniger als ein Ausfluss aus dem eigenen Wesen der Dinge, denn als eine von Gott auferlegte Ordnung, eine „Gewohnheit des göttlichen Handelns". Solche Gewohnheiten aber konnten zugunsten eines aussergewöhnlichen Zweckes sehr wohl verlassen werden, das Wunder erschien demnach von der Religion aus als etwas durchaus Natürliches. Völlig anders aber wird die Lage, wenn nunmehr die Naturgesetze als den Dingen innewohnend, als ihrem eigenen Wesen angehörig erscheinen, und wenn zugleich in aller unendlichen Mannigfaltigkeit dieselben einfachen Grundformen erkannt werden. Denn damit wird das Wunder ein Widerspruch gegen jenes Wesen, und die Störung an der einzelnen Stelle erscheint als eine Verneinung der Gesamtordnung der Natur. Zur offenen Aussprache bringt das der mutige und ehrliche Spinoza (1632 bis 1677), ihm dünkt eine Natur ohne Wunder weit grösser und eines höchsten Wesens würdiger, als eine plötzlichen Unterbrechungen ausgesetzte Ordnung. Diese Denkweise, zuerst schroff zurückgewiesen und als „Atheismus" gebrandmarkt, ist immer mehr zum allgemeinen Bekenntnis geworden und hat die sinnlichen Wunder mehr und mehr aus einer Stütze in eine Belastung des Glaubens verwandelt. Nun aber verschlingt keine andere Religion das Wunder so eng mit dem Kern der Lehren als das Christentum, welches mit dem Ganzen seines Seins als eine übernatürliche Ordnung auftritt und namentlich das Leben des Erlösers von der Geburt bis zur Auferstehung von Wundern durchwirkt sein lässt. So dringt von jenem Punkte aus der Zweifel immer weiter vor und zieht immer mehr vom religiösen Bestande in die Erschütterung hinein. Und das Wunder ist nur der Höhepunkt des Zusammenstosses naturwissenschaftlicher und religiöser Denkweise. Bedeutet die Natur so sehr ein selbständiges Reich ohne alle Beziehung zur Seele, so wird sie ihren Lauf verfolgen ohne alle Sorge darum, was daraus dem Menschen an Wohl und Wehe erwächst, so wird

sie eine volle Gleichgültigkeit gegen unsere Schicksale zeigen. So sehen wir denn Erdbeben und Stürme, Wasser und Feuer verheeren und zerstören ohne Ansehen der Person, unbekümmert um alle geistigen Werte. Die ältere Denkweise hatte sich das, wenn auch nicht ohne Künstlichkeit, religiös zurechtgelegt, sie sah auch darin den Finger Gottes, der dasselbe Leid dem einen zur Strafe, dem andern zum Segen gereichen lässt. Wenn nun aber solche Zurechtlegung dem Zweifel verfällt, wird dann die Religion dem Menschen noch den Trost, die Hilfe bringen können, die er bis dahin bei ihr suchte, wird sie nicht eben das einbüssen, was sie ihm wertvoll machte?

Unbeirrt durch solche Bedenken ging die Naturwissenschaft ihren Weg und gewann immer mehr die allgemeine Ueberzeugung. Aber bis ins 19. Jahrhundert hinein verblieb ein Gebiet, das einer naturwissenschaftlichen Deutung einen scheinbar unüberwindlichen Widerstand leistet: das Gebiet des organischen Lebens, namentlich in seinem Gipfel, der menschlichen Bildung. Denn wie sollten die hier vorhandenen Zusammenhänge mit der wunderbaren Feinheit ihres Baus und der Unterordnung aller Mannigfaltigkeit unter ein Gesamtleben einer mechanischen Anhäufung seelenloser Elemente ihren Ursprung verdanken? So konnte sich der Anhänger der Religion immer wieder hierher wie in eine uneinnehmbare Festung zurückziehen und sich hier in der Gewissheit des Waltens einer zweckmässig handelnden Vernunft bestärken. Aber nun kam die moderne Entwicklungslehre, kam vor allem Darwin, und übertrug auch hierher die naturwissenschaftliche Denkweise. Die Formen der Lebewesen gerieten nun ebenfalls in Fluss, auch die höchste Bildung erschien als ein Ergebnis langsamen Werdens von verschwindenden Anfängen her, das Treibende dieser Bewegung aber waren nicht von innen her richtende Kräfte, sondern der tatsächliche Zusammenstoss der Lebewesen im Kampf ums Dasein, die unablässige Auslese des Stärkeren in diesem Kampf, die nach und nach in unbegrenzten Zeiträumen ohne allen Zweckgedanken zweckmässige Bildungen erzeugt. So viel bei dem allen heute noch unsicher bleibt und aufs härteste umstritten wird, die Kämpfe selbst liegen jetzt auf naturwissenschaftlichem Boden, augenscheinlich ist auch das Gebiet des Lebens der naturwissenschaftlichen Denkweise gewonnen. So

hat der religiöse Glaube auch diese Stütze verloren. Die damit eintretende Wandlung aber greift über den besonderen Kreis hinaus in das Ganze der Lebensanschauung, indem nunmehr stärker als je zuvor die Naturbegriffe auch in das Innere des Seelenlebens eindringen. Denn da jetzt auch der Mensch mit dem Ganzen seines Seins in die Natur hineingezogen wird, so werden es die Naturtriebe, wird es namentlich der Trieb der Selbsterhaltung, der alle Lebensregung beherrscht und ihr eine durchaus eigentümliche Gestalt gibt. Nun kann nichts mehr als an sich wahr und an sich gut bei uns wirken, sondern es wirkt lediglich als ein Mittel für die Selbsterhaltung, wegen seiner Nützlichkeit im Kampf ums Dasein. Als ein solches Nützliche aber muss es sich wechselnden Lagen immer neu anpassen, wird es unablässiger Veränderung unterliegen. So fällt alle an sich gültige und ewige Wahrheit, die ethische Auffassung des Daseins weicht einer biologischen, die nichts Absolutes, nichts an sich Wertvolles kennt. Diese Denkweise verträgt sich mit keiner Religion, sie verträgt sich am allerwenigsten mit dem Christentum, das den Menschen weit über alle blosse Natur hinausheben, ihm ein neues Wesen schaffen, ihn mit ewiger Wahrheit erfüllen wollte.

Das alles sind nicht Meinungen und Neigungen blosser Individuen, sondern Umwandlungen der Denkweise, denen sich für die Dauer niemand entziehen kann. Daher versagt hier völlig die klägliche Apologetik des Alltags, welche zeigen möchte, dass es nicht ganz so schlimm steht, wie es für den ersten Anblick scheint, welche mit besonderer Freude die Lücken der modernen Forschung hervorkehrt und zufrieden ist, irgendeine, wenn auch noch so entfernte Möglichkeit aufzuspüren, die das Alte gegenüber oder auch neben dem Neuen festzuhalten gestattet. Wer über die einzelnen Punkte hinaus auf das Ganze der Arbeit sieht, der wird solche Versuche als eine Abschwächung und Verdunklung des Problems zurückweisen, der wird den tiefen Spalt zwischen religiöser und naturwissenschaftlicher Denkweise offen und ehrlich zugestehen. Aber wenn er damit die Unhaltbarkeit der überkommenen religiösen Vorstellungsweise gegenüber der modernen Naturwissenschaft einräumen

muss, besagt das notwendig eine Zerstörung aller und jeder Religion? Nur dann würde es das besagen, wenn die Welt der modernen Naturwissenschaft die ganze und letzte Wirklichkeit bedeutete, wenn sie so sicher in sich selbst gegründet, so fest bei sich selbst geschlossen wäre, dass wir nirgends über sie hinausgetrieben würden. Darüber aber entstehen ernstliche Zweifel, und zwar nicht bloss von der Religion her, sondern aus der Wissenschaft selbst, ja schon aus einer sorgfältigeren Erwägung der Art, wie jenes naturwissenschaftliche Weltbild selbst zustande kam. Dies Bild, das zeigte auch unsere eigne Betrachtung, umfängt uns nicht wie selbstverständlich von Haus aus, und es fällt uns auch nicht ohne eigne Mühe zu, sondern es ist der nächsten sinnlichen Vorstellung in härtestem Kampf erst abgerungen, es ist ein Werk geistiger Arbeit; die neue Welt ist nicht vorgefunden, sondern durch eigne Kraft des Menschen gebildet. Wie aber konnten wir sie bilden ohne dabei unsere geistige Art zu erweisen und sie auch in das Werk hineinzulegen? Je mehr wir diesem Gedanken nachgehen, desto deutlicher erhellt, dass jenes ganze Naturbild an erster Stelle wie ein Erlebnis so ein Erzeugnis der Seele ist, dass wir die Dinge nicht unmittelbar, sondern durch unsere geistige Organisation hindurch sehen. Gerade die neue Naturwissenschaft mit ihrem Zerlegen und Wiederverbinden, ihrem Ausspinnen und Verweben langer Gedankenreihen ist das kräftigste Zeugnis für die Grösse dieser Organisation.

Es ist aber solches Voranstellen der Geistesarbeit kein blosser Einfall der Philosophen, sondern ein Ausdruck der gesamten modernen Denkweise, welche vom Subjekt beginnt und die Hauptrichtung des Lebens nicht von der Welt zum Menschen, sondern vom Menschen zur Welt gehen lässt. Schwere Verwicklungen des Lebens haben uns zu kräftiger Selbstbesinnung getrieben, und diese Selbstbesinnung hat mehr und mehr den Schwerpunkt vom Objekt ins Subjekt zu verlegen gezwungen. Darum gilt uns ja Descartes als der Führer der neueren Philosophie, weil er das denkende Ich als den festesten Punkt gegenüber allem Zweifel und als den Ausgangspunkt für den Aufbau unserer Welt verkündet hat. Und darum übt Kant trotz aller Schwerfälligkeit seiner Darstellung einen so überwältigenden Einfluss auf uns, weil er jene Stellung des Subjekts zu gross-

artiger systematischer Durchbildung gebracht und sie mit beispielloser Energie in alle einzelnen Lehren und Begriffe hineingearbeitet hat. Damit erst wird sonnenklar, wie das Ausgehen vom Subjekt eine völlige Verwandlung, eine Umkehrung des ersten Weltbildes mit sich bringt, wie damit der Entwurf des Ganzen vor alle nähere Ausführung, wie zugleich das Denken vor die Sinnlichkeit tritt und das ganze Weltbild auf ein logisches Gerüst aufgetragen, ins Gedankenhafte umgesetzt wird. Der Raum selbst, die Grundform des Naturgeschehens, wird nun zum schweren Problem, und der Stoff erscheint nicht mehr als eine Mitteilung der Sinne, sondern als ein Erzeugnis der Gedankenarbeit. Wo immer so der Blick von den blossen Ergebnissen auf den Prozess der Erkenntnis gelenkt, die Tätigkeit voll anerkannt, bei der Naturforschung über der Natur nicht der Forscher vergessen wird, da entwickelt sich eine kritische Denkweise; eine solche Denkweise verträgt sich vorzüglich mit der Naturwissenschaft, aber ganz und gar nicht mit dem Naturalismus, d. h. der Gleichsetzung von sinnlicher Natur und Wirklichkeit. Denn diesem wird sie vorrücken, dass er bei seinem Weltbilde den denkenden Geist, der es erst zu entwerfen und der es immerfort zu tragen hat, ausser acht lässt, damit aber sich selbst zu einer vorkritischen Weltansicht herabsetzt. Zugleich wird jener kritischen Denkweise feststehen, dass wir in dem wissenschaftlichen Naturbilde nicht die Wirklichkeit schlechthin, sondern nur eine besondere Art der Wirklichkeit, nur einen Durchblick des Weltganzen haben; dass jene Wirklichkeit noch etwas anderes neben sich hat, das wird ihr besonders schlagend durch die Tatsache der Naturwissenschaft selbst erwiesen, die nur als ein Werk des denkenden, die Erscheinungen umspannenden und bearbeitenden Geistes möglich ist.

So bekundet die Naturwissenschaft selbst ein Mehr gegenüber der sinnlichen Natur; dieses Mehr aber, das die Natur erst erkennbar macht, wird sich schwerlich in diese Leistung erschöpfen; es steht zu erwarten, dass es bei sich selbst ein weiteres Wirken aufbringt. So steht es nun in der Tat. Alles was sich an eigentümlicher Lebensentfaltung beim Menschen findet und sich unter den Begriff der Kultur zusammenfasst, enthält etwas Neues gegenüber der Natur, nämlich den Auf-

bau eines selbständigen Innenlebens, die Entwicklung einer alle Mannigfaltigkeit umfangenden und verkettenden Innenwelt. Hier verläuft nicht das Leben von Punkt zu Punkt und geht nicht darin auf, Punkt gegen Punkt zu behaupten, sondern es entsteht ein Gesamtleben, an dem die einzelnen Individuen teilgewinnen und wodurch sie über alle blossen Naturtriebe der Selbsterhaltung, ja über das ganze engmenschliche Sein hinausgehoben werden. Wir streben nach Wahrheit und wollen dabei etwas, das jenseits der Meinungen der Individuen gilt, das gilt unabhängig von aller menschlichen Zustimmung, das nicht unseren kleinmenschlichen Interessen dient, sondern das sie zu überwinden und zu richten, zu beugen und zu brechen vermag. Eine solche Wahrheit überwölbt unser menschliches Leben und Streben sicherer, als der Fixsternhimmel der älteren Vorstellung die irdische Sphäre. Weiter erscheint bei uns die Idee des Guten und sondert sich scharf von der des Nützlichen. Denn während das Nützliche innerhalb des natürlichen Daseins liegt, seinen Zwecken dient und mit den wechselnden Lagen seine Forderungen unablässig verwandelt, vollzieht das Gute eine Erhebung über alle kleinmenschlichen Zwecke und gibt, was es behauptet, als einer neuen Welt angehörig, als nicht aus den Zeitlagen entsprungen, sondern ihnen gegenüber mit eigner Festigkeit ausgestattet und von sich aus ein Urteil an den Zeiten übend. Auf dem Boden, dem diese Grössen angehören, entstehen ausgedehnte Zusammenhänge geistiger Arbeit, wie Wissenschaft und Kunst, wie Recht und Moral, hier erhebt sich die Gemeinschaft von blossphysischem Zusammensein zu einem geistigen Zusammenleben, wie in Staat und Menschheit, hier wird auch das Individuum durch Liebe und Arbeit von der Enge einer dumpfen Sonderexistenz befreit und, dort durch die Beziehung zu Menschen, hier durch die zu Dingen, zu einem unvergleichlich weiteren und gehaltvolleren Leben erhoben, hier gewinnt es im Persönlichwerden einen neuen geistigen Mittelpunkt des Seins. Keine Zeit hat dies Hinauswachsen des Lebens über die blosse Menschlichkeit, dies Selbständigwerden geistiger Komplexe, ja einer geistigen Welt gegenüber dem Menschen kräftiger entwickelt als die Neuzeit; kaum ist etwas für sie so charakteristisch als das mutige Aufnehmen des Kampfes gegen das Kleinmenschliche, die Emanzipa-

das Geistesleben, das auch sein Leben ist, kein blosses Erzeugnis der Natur, sondern den Eintritt einer neuen Weltstufe bedeutet.

Gewiss verbleiben auch mit jener inneren Erhebung über die Natur manche Zweifel und Dunkel, so bleibt namentlich die Gleichgiltigkeit des Naturlebens auch gegen die höchsten Zwecke des Geistes ein undurchsichtiges Rätsel. Aber alle Zweifel können den nicht bis zum Grunde erschüttern, welcher der Selbständigkeit des geistigen Lebens inneward und hier den Ausgangspunkt aller Arbeit auch an der Welt erkannte. Was aber die Religion anbelangt, so muss sie allerdings auf das alte Vorstellungsbild von der Welt verzichten und ihren überkommenen Bestand einer eingreifenden Revision unterziehen. Aber ein reiner Verlust wäre das nur, wenn die Einbusse an sinnlicher Anschaulichkeit und subjektiver Nähe in keiner Weise durch die Aufbietung grösserer geistiger Kraft ersetzbar wäre. Gäbe es einen solchen Ersatz, so wäre die gewaltige Erweiterung des Horizontes und die gründliche Befreiung von menschlicher Kleinheit als ein reiner Gewinn zu begrüssen. Die Frage aber, ob jenes möglich, führt über die Grenzen der Naturwissenschaft hinaus in das eigne Wirken und Schaffen des Geistes. In grossen Zügen offenbart sich uns dies im Reich der Geschichte; sehen wir also, ob uns sein Bestand über den Zweifel hinausführt und in der Religion zu befestigen vermag.

II. Geschichte und Religion.

Für den ersten Anblick scheint der Zusammenstoss der alten, religiösen und der neuen, wissenschaftlichen Geschichtsauffassung nicht minder schroff als der zwischen Religion und Naturwissenschaft; auch hier wird es erheblicher Vertiefungen bedürfen, wenn, was zunächst die Religion bis in den Grund zu zerstören scheint, sich mit ihr vertragen, ja verständigen soll. — Die christlich-religiöse Fassung der Geschichte drängte deren ganze Ausdehnung in eine kurze Spanne Zeit zusammen und erfüllte diese Spanne mit gewaltigen Aufgaben. Das Verhältnis von Gott und Mensch bildete den Hauptinhalt der Geschichte, ein scharfer Gegensatz von Gut und Böse spaltete die Wirklichkeit und forderte auch vom Menschen eine grosse

Entscheidung. Die bewegende Kraft lag dabei nicht in den Dingen selbst, sondern in der übernatürlichen Macht, Weisheit und Güte Gottes; er lenkt alles Geschehen zu festen Zielen, er sendet grosse Persönlichkeiten als Diener seines Willens; in Schöpfung und Abfall, in Erlösung und Weltgericht wird die Weltgeschichte ein zusammenhängendes Drama, das durch schwerste Erschütterungen hindurch schliesslich einen endgiltigen Sieg des Guten bringt; die äusseren Ereignisse mit all ihrem Glanz und all ihrem Lärm sinken hier zu einer blossen Umrahmung und Begleiterscheinung dessen, was über das Heil entscheidet. Unsere eigne Stellung zu diesem Ganzen aber ist dadurch bestimmt, dass die Taten, an denen das Schicksal der Welt hängt, schon geschehen sind; so haben wir selbst nichts Neues aufzubringen, sondern nur willig anzueignen und treu festzuhalten; es ist die Tradition, welche uns die Wahrheit zuführt, während die eigne Vernunft zurückstehen muss. Namentlich erfüllt die Anfangszeit des Christentums so sehr die Gemüter, dass sie dem Menschen innerlich nähersteht als die Gegenwart und diese in ihrem Lichte sehen lässt; ohne alle Trübung scheint dabei der Gehalt jener Zeit unserm eigenen Leben zuzugehen, naiv wird die Ueberlieferung als ein Ganzes hingenommen ohne ein Sichten und Sondern; in der heiligen Geschichte scheint das Ewige unmittelbar in die Zeit einzuströmen, scheinen Himmel und Erde einander zu berühren.

Wie sehr hat sich das alles Punkt für Punkt verändert! Dem neuzeitlichen Menschen steht deutlich vor Augen die unermessliche Ausdehnung des Werdens, von der die menschliche Geschichte nur einen winzigen Ausschnitt bildet, das langsame Aufsteigen menschlicher Art von tierischen Anfängen her, das Getriebenwerden der Bewegung durch die eignen Kräfte und Lagen der Dinge, nicht durch eine übernatürliche Weisheit, die strenge Kausalverkettung endlich, die alles aus den eignen Zusammenhängen der Welt erklärt und in die Wirkung dafür aufgehen lässt. Für eine freie Entscheidung ist hier nirgends ein Raum, die Tat weicht dem Naturprozess, die ethische Betrachtung der Geschichte einer naturwissenschaftlich-kausalen. Zugleich entfällt auch die massgebende Stellung einzelner Persönlichkeiten; auch das scheinbar Einzigartige steht innerhalb des Ganzen und wird erzeugt vom Ganzen der Umgebung. Solche

natürliche Behandlung der Geschichte konnte nicht vor der der Religion abbrechen; sie bemächtigt sich auch ihrer; soweit das aber geschieht, verändert sie den eignen Charakter der Religion und macht sie zu einem blossen Stück der menschlichen Entwicklung.

Dazu gesellen sich Zweifel an der Zuverlässigkeit des überkommenen Bildes der Geschichte, Zweifel auch an ihrer Bedeutung für das eigne Leben: was hier das Wissen gewinnt, das scheint oft das Leben zu verlieren. Zu grösserer Selbsttätigkeit geweckt, können wir Modernen das Bild der Vergangenheit nicht mehr auf Treu und Glauben hinnehmen, wir müssen seine Echtheit prüfen, wir können an die Geschichte der Religion nicht geringere Ansprüche stellen als an die übrige Geschichte. Bei solcher Prüfung nun entdecken wir viel Umbildung und Zutat seitens der Ueberliefernden; es geht uns damit nicht nur manches verloren, auch was bleibt, gewinnt ein anderes Ansehen, wenn es nicht nach dem unmittelbaren Eindruck hingenommen, sondern durch mühsame Arbeit vermittelt wird; der Zauber einer unantastbaren Wahrheit entfällt damit unwiederbringlich. Zugleich treten die Zeiten weiter auseinander. Sie klarer in ihrer Eigentümlichkeit sehen, das heisst sie schärfer scheiden und unterscheiden, das verhindert ein leichtes Ueberströmen des alten Besitzes in die Gegenwart. Das gilt wie für alle so auch für die religiöse Ueberlieferung: wo früher alles ein ungeschiedenes Ganzes bildete, da erscheinen jetzt grosse Unterschiede, ja Gegensätze, da empfinden wir alle Schwierigkeiten der historischen Kritik, da verwandeln sich die vermeintlich sicheren Tatsachen in harte Probleme. Luther meinte: „Dies muss bei einem Christen vor allem ausgemacht und felsenfest sein, dass die heiligen Schriften ein geistiges Licht sind, weit klarer als die Sonne selbst, vornehmlich in dem, was das Heil und die Notwendigkeit angeht." Wer möchte behaupten, dass heute noch, nach Entwicklung der historischen Kritik, der Inhalt der Bibel mit so überwältigender Klarheit zu uns spricht, wer könnte den unermesslichen Streit und die arge Zerwerfung leugnen, die er heute hervorruft?

Aller Zeiten Rettung sein zu können scheint das Christentum nur, wenn ihm gar nichts Zeitliches anhaftet; wenn die Zeitumgebung den Anfängen nur ein gewisses Lokalkolorit gibt,

was die ewige Wahrheit der Menschheit näherrückt ohne in ihren Bestand einzugreifen. Heute scheint dieser zeitliche und vergängliche Faktor weit bedeutender. Selbst die Ursprünge des Christentums enthalten, so überzeugen wir uns, manches, was der besonderen Zeit angehörte und nicht über sie hinausreicht; auch in den Dogmen, welche die christlichen Wahrheiten für immer festlegen sollten, erkennt unser geschärftes Auge manches der besonderen Denkart des griechischen Geistes und der damaligen Zeitlage Angehörige; ja nun erscheint die gesamte Festlegung der kirchlichen Gestalt des Christentums vielfach bestimmt durch die eigentümliche Lage des sinkenden Altertums, das schwer unter den Schäden einer greisenhaften Kultur litt, sich, mangels frischen Lebensmutes, vor allem nach Ruhe und Entlastung sehnte und in solchem Verlangen dem Wunderbaren, dem Unverständlichen, der Autorität die bereiteste Stimmung, den blindesten Glauben entgegenbrachte. Kann, was aus einer solchen Zeit hervorging oder doch in ihr seine Gestalt fand, uns heute, bei so völliger Veränderung der Lage, noch binden? Die Reformation brachte vielfachen Wandel und steht uns innerlich näher, aber auch ihre Probleme sind nicht ohne weiteres unsere Probleme. Denn damals liessen auch die härtesten Kämpfe einen Grundbestand des Christentums unangetastet, und die Entwicklung der eigentümlich modernen Kultur hatte kaum erst begonnen; heute hat sie den Gesamtbestand des Lebens ergriffen und verwandelt, zugleich aber den überkommenen Bestand des Christentums aufs tiefste erschüttert. Können wir uns bei klarer Erkenntnis dessen noch zur Geschichte flüchten und von ihr sicheren Rat einholen? Kann die Probleme lösen, was selbst zum Probleme ward? Und wenn das unmöglich, vermag sich dann eine Religion noch zu behaupten, deren Kern in weltgeschichtlichen Taten besteht?

Ja der Zweifel greift noch weiter: nicht nur verquickt sich untrennbar Zeitliches mit Ewigem, die geschichtliche Betrachtung scheint alles Ewige, alle absolute Wahrheit aufzuheben und unser ganzes Dasein der Flucht der Augenblicke auszuliefern. Jene Betrachtung zeigt den unaufhaltsamen Wandel der Dinge, sie zeigt Verschiebungen auch in dem vermeintlich Ewigen, sie zeigt das Schaffen gänzlich bestimmt durch die besondere Lage und die besonderen Bedürfnisse der einzelnen

Zeiten. Alsdann aber kann jede Zeit nur sich selbst leben, und wird es zur dringenden Forderung, das Leben ganz in die Gegenwart zu stellen, es möglichst genau ihrer Art anzupassen; nur so scheint es frisch, nur so im modernen Sinne wahr zu bleiben. Zugleich verschiebt sich das Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit dahin, dass nun nicht diese über jene, sondern jene über diese entscheidet. Denn was uns die Vergangenheit sein kann, darüber hat nun lediglich und allein das Bedürfnis der Gegenwart zu befinden; mit seinen Wandlungen wird sich auch das Bild früherer Zeiten unablässig verschieben. Wird damit die Wahrheit ein blosses Kind der Zeit (veritas temporis filia), hat als wahr nur das zu gelten, was der Zeit entspricht und der Zeit dient, so verschwindet aus ihr alles Beharren, alle Ewigkeit, so muss sich ihr Begriff bis zum Grunde verändern. Ein neuer Typus des Lebens steigt auf; seine Hauptzüge sind eine volle Elastizität, eine stete Bereitschaft zur Veränderung, ein leichtes und freudiges Dahingleiten von Augenblick zu Augenblick.

Wie immer ein solches Leben beurteilt werden mag, so viel ist gewiss, dass es sich mit Religion, und zwar nicht bloss mit Religion im alten, sondern mit Religion in jedem Sinne durchaus nicht verträgt. Denn ohne eine ewige Wahrheit und eine Erhebung des Menschen über den Wechsel und Wandel der blossen Zeit gibt es schlechterdings keine Religion. Eine Religion, die wehrlos auf den Wogen der Zeit dahintriebe und heute für Irrung erklärte, was sie gestern als göttliche Wahrheit verkündigt hat, wäre ein hölzernes Eisen, ein Widerspruch in sich selbst. Wenn nun aber die Flüssigkeit aller menschlichen Verhältnisse uns Neueren als eine unbestreitbare Tatsache gilt, und diese Flüssigkeit auch in die tiefsten Probleme hineinreicht, ist dann nicht der Religion das Urteil gesprochen? Muss sie mit dem Halt nicht auch allen Inhalt verlieren?

Wir sehen: der Angriff von der Geschichte her geht tief, er dringt noch mehr ins Innere als der von der Natur her. Er müsste in der Tat nicht nur die Religion, er müsste alle Wahrheit zerstören und unser ganzes Dasein flüchtigen Meinungen überantworten, wenn die menschliche Geschichte ganz darin

aufginge, ein Stück des Welt- und Naturgetriebes zu sein, wenn sie gar nichts Unterscheidendes und Auszeichnendes aufzuweisen hätte. Aber dass sie es nicht hat, ist keineswegs so ausgemacht, wie es der grosse Strom der Neuzeit annimmt. Zunächst verlangt die Tatsache Anerkennung und Würdigung, dass am Menschen die Bewegung nicht bloss wie an der Natur vorgeht und ihn mit sich fortträgt, sondern dass er sie denkend erlebt, dass er sie überschauen und in ein Gesamtbild fassen kann. Das bewirkt eine erhebliche Veränderung. Denn jenes könnte er unmöglich, wäre er eine Erscheinung des blossen Augenblicks und vermöchte nicht einen dem Strom der Zeit überlegenen Standort zu erringen. Dies aber wird zur unerlässlichen Forderung, wenn die Beschäftigung mit der Vergangenheit mehr sein soll als ein Dahineilen von Eindruck zu Eindruck, wenn wir das Frühere verstehen, durchschauen, unter sich zu einer zusammenhängenden Kette verbinden möchten. Denn das können wir nur, sofern uns eine gemeinsame Natur mit der Gesamtheit des früheren Strebens verbindet, und sofern wir diese zum Verständnis der uns sonst verschlossenen Gebilde aufrufen mögen. Alte Dokumente entsteigen dem Schutt von Jahrtausenden, uralte Kulturen gewinnen neues Leben vor unserem geistigen Auge. Wie könnten sich uns jene äusserlich so fremden Welten erschliessen, verbände uns nicht mit ihnen dieselbe Art des Denkens, die auch unsere Arbeit beherrscht; wie könnten wir das Tun und Treiben, das Leben und Leiden jener Menschen nacherleben, vermöchten wir sie nicht kraft einer gemeinsamen Natur bei uns wiederzuerwecken und in eine innere Gegenwart zu stellen? So bezeugt die Geschichte selbst als Erlebnis, mit ihrer Vergegenwärtigung des Vergangenen, die innere Festhaltung dessen, was äusserlich vorüberzog, eine Ueberlegenheit des Menschen über die blosse Zeit, eine Gegenwirkung gegen die Flüchtigkeit der Erscheinungen. Und unser Verhältnis zur Geschichte erschöpft sich keineswegs in das Erkennen. Auch das Leben tritt unter neue Bedingungen, indem Geschehnisse des menschlichen Zusammenseins nicht bloss durch ihre natürliche Kausalität fortwirken, sondern auch durch menschliche Tätigkeit ausdrücklich hervorgehoben und festgelegt werden. So in Denkmälern und Aufzeichnungen, so in heiligen Ueberlieferungen und gesetzlichen Ordnungen; überall wird da-

bei ein Kampf gegen den blossen Strom der Erscheinungen aufgenommen und ihm zu entwinden gesucht, was würdig scheint, für alle Zeiten zu gelten. Das kann nicht geschehen ohne ein Sondern von Wesentlichem und Nebensächlichem, ohne eine Vertiefung des ersten Anblicks, ohne eine Herausarbeitung des Geistesgehaltes aus der menschlichen Gestaltung. Was aber in dieser Richtung schon innerhalb einer Volkskultur geschieht, das erfährt die bedeutsamste Steigerung, wenn die Kulturarbeit sich der Besonderheit eines einzelnen Volkes entwindet, die Erfahrungen der gesamten Menschheit überblickt und zum Gewinn für das eigne Streben wendet. Deutlicher noch wird hier, dass wir die Erscheinungen nicht von aussen her betrachten, sondern dass wir zu ihnen ein inneres Verhältnis gewinnen möchten, dass sie uns nicht schlechthin vergangen dünken, sondern dass in ihnen etwas zu stecken scheint, was den Wandel der Zeiten überdauert, was, freigelegt und angeeignet, unser eignes Leben zu erhöhen vermag. So befassen wir uns mit dem griechischen Altertum, nicht bloss um zu wissen, was dort vorging, sondern um das in ihm wirksame Geistesleben zu neuer Wirkung zu beleben, um von da aus der eignen Zeit etwas zuzuführen, was sie aus eigner Kraft nicht hervorzubringen vermag. Nicht anders steht es mit dem alten Christentum, der Renaissance, der Reformation usw. Wir wissen ganz wohl, wie viel uns von jenen Epochen scheidet. Aber aller Abstand verhindert nicht, eine innere Gemeinschaft zu suchen und von da aus erheblichen Gewinn zu hoffen; durch Anknüpfung des Lebens an die Werke früherer Zeiten fliehen wir nicht aus der Gegenwart in die Vergangenheit, sondern wir scheinen durch das Aufnehmen jener eine weitere Gegenwart, eine Gegenwart des Geisteslebens gegenüber der Gegenwart des blossen Augenblicks zu gewinnen, ein Reich des Geistes inmitten der Zeit und Menschheit aufzubauen. Dies alles nun, was im einzelnen als selbstverständlich hingenommen zu werden pflegt, was aber, als Ganzes gewürdigt, sich sofort in ein schweres Problem verwandelt, fordert notwendig eine wesentliche Weiterbildung der Ueberzeugung, es fordert die Anerkennung der Tatsache, dass das Menschenleben nicht bloss nach Art der Naturvorgänge im Strom der Zeit dahintreibt, sondern dass in ihm, soweit es einen geistigen Charakter an-

nimmt, sich das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit umkehrt: die Ewigkeit wird hier der wahre Standort des Lebens, von dem aus erst sich der Befund der Zeit erfassen, sichten, auf seine Wahrheit bringen lässt. Wahrheit ist ein Hauptanliegen aller geistigen Arbeit. Aber die Wahrheit hat, auf ihren Inhalt angesehen, nichts mit der Zeit zu tun; wohl suchen wir Menschen sie unter den Bedingungen der Zeit und erreichen sie nach dem Masse der Zeit, aber soweit wir sie erreichen, glauben wir etwas errungen zu haben, was unabhängig von aller Zeit, was gegenüber aller Zeit gilt und gelten wird. Nicht anders steht es mit dem Guten im Gegensatz zum Nützlichen. Das Nützliche folgt den wechselnden Zeitlagen, und es kann heute schaden, was gestern nützte; alles Streben nach dem Guten trägt in sich die Ueberzeugung, etwas zu wollen, was unabhängig von aller Zeit, was gegenüber aller Zeit Wert hat, was die Zeiten misst, nicht von ihnen gemessen wird.

So erhebt sich für den Menschen innerhalb der Geschichte eine übergeschichtliche Wirklichkeit, durch alle Kämpfe und Wandlungen der Zeiten hindurch eröffnet sich ihm eine ewige Wahrheit. Damit aber ergibt sich eine völlige Wandlung sowohl des Gesamtanblicks der Geschichte als unseres Verhältnisses zu ihr. Denn nun verläuft die Gesamtheit des Werdens nicht wie ein ununterbrochener Strom, sondern mit dem Eintreten des Geisteslebens — nicht des blossen Menschen — wird eine neue Art des Lebens aufgenommen; diese aber erfolgt nicht sowohl an uns als durch uns, sie verlangt unsere Mitwirkung, sie ruft uns auf zu eigner Entscheidung. Mit solcher Notwendigkeit einer Entscheidung hört das Ganze auf, ein blosser Naturprozess zu sein, es gewinnt, soweit jene geistige Welt in Frage kommt, wieder einen ethischen Charakter; nur ist dieses Ethische jetzt mehr ins Grosse und Ganze gehoben, minder auf den Entschluss des Augenblicks gestellt als in der älteren Fassung, deren engere Begriffe dem Ansturm einer naturwissenschaftlichen Denkweise nicht gewachsen waren. Es wird wieder ein freier Platz gewonnen für jene Bewertung der Geschichte, welche die Religion vertrat; stossen doch nunmehr ganze Welten in unserem Dasein zusammen, eröffnen sich grosse Ziele und umfasst eine Hauptaufgabe alle Mannigfaltigkeit des Lebens.

Auch das Verhältnis der einzelnen Zeiten verwandelt sich mit solcher Wendung. Bis dahin schien die eine die andere rücksichtslos zu verdrängen, die Wahrheit der einen wurde der anderen zur Unwahrheit. Ist aber der zeitüberlegene Standort geistigen Lebens gewonnen, so kann aus dem Nacheinander und Gegeneinander ein Nebeneinander und ein Miteinander werden. Denn gewiss erschliesst die einzelne Zeit immer nur eine besondere Seite des Geisteslebens oder gibt es doch unter einem besonderen Anblick; wird der Zusammenhang einer geistigen Welt erstrebt, so muss sich das eine mit dem anderen verständigen, auseinandersetzen, verbinden; so vermag, was sich für den ersten Eindruck als schlechthin unversöhnlich darstellte, sich gegenseitig zu verstärken, sobald jedes seinen Geistesgehalt deutlich herausstellt. Bei solcher Grundanschauung liegt nicht alles gleichwertig nebeneinander, sondern es vermögen sehr wohl aus dem Ganzen der Bewegung überragende Höhepunkte hervorzutreten und als klassische eine bleibende Bedeutung zu gewinnen. Denn die Eröffnung einer Geisteswelt, welche sich in der menschlichen Geschichte vollzieht und eine innere Geschichte von aller äusseren, eine esoterische von aller exoterischen, eine wahrhaftige von aller scheinbaren abhebt, wird sich schwerlich in ruhiger Ansammlung vollziehen; Wendepunkte werden kommen, an denen neue Kräfte hervorbrechen und das Geistesleben in eine neue Richtung treiben; solches Hervorbrechen wird eine Frische des Lebens und eine Reinheit der Ausprägung mit sich bringen, die in späterer Vermengung mit anderen Gestaltungen und mehr noch durch die unablässige Gegenwirkung kleinmenschlichen Lebens unvermeidlich eine Abschwächung erfährt; so gilt es unablässig zu jenen klassischen Zeiten zurückzublicken als zu Zeiten, in denen neue geistige Kräfte in das menschliche Dasein eintraten oder doch zuerst zu voller Wirkung gelangten, zurückzublicken, nicht um sich ihnen sklavisch unterzuordnen und sie möglichst getreu im ganzen ihres Bestandes zu kopieren, sondern um durch die menschliche Fassung hindurch zu der zeitlosen Wahrheit durchzudringen, deren erstes zeitliches Gefäss sie waren. Die Anerkennung klassischer Zeiten ist aber eng verflochten mit der grosser Persönlichkeiten. Denn es war immer eine Sache einzelner. besonders begnadeter Persönlichkeiten, in Einigung von

Gesinnung und Kraft das Geistesleben, das der Durchschnitt des Lebens als eine Nebensache und als blosses Mittel für andere Zwecke zu behandeln pflegt, als einen reinen Selbstzweck zu ergreifen und seine inneren Notwendigkeiten gegen die ungeheuren Widerstände des nächsten Daseins durchzusetzen. Die Herabdrückung der grossen Persönlichkeiten zugunsten der Massen, dies Plebejertum der Geschichtsauffassung, beruht gewöhnlich auf einer Verkennung der Selbständigkeit des Geisteslebens und damit aller Grösse des menschlichen Daseins; wer wenig bei der Geschichte herauskommen lässt, der kann auch bei der Erklärung mit wenigem auslangen.

Dies alles gilt um so mehr, je mehr statt einzelner Leistungen und Seiten die Gesamtart des Lebens in Frage kommt. Denn hier erscheint nicht eine unabsehbare Mannigfaltigkeit, sondern eine begrenzte Anzahl von Typen, die durch alle Wandlungen im menschlichen Kreise ihre Eigentümlichkeit behaupten, durch alles vielfache Gewirr als reine Grundtöne durchklingen. Unter diesen Typen könnte sich aber ganz wohl einer als der überlegene und beherrschende hervorheben, und dieser wiederum könnte in einer überragenden Persönlichkeit eine Verkörperung gefunden haben, die durch allen Wandel der Zeiten hindurch und gegenüber allem Wandel wirksam und wertvoll bleibt.

Gewiss sind das alles zunächst blosse Möglichkeiten. Aber schon als Möglichkeiten erweisen sie eine andere Art der Geschichte, als die Verwandlung alles Geschehens in einen sinnlos forthastenden Prozess ersehen liess. Ueberhaupt eröffnet die Scheidung einer Geistesgeschichte von einer blossen Weltgeschichte einen völlig neuen Anblick des Ganzen und gibt dem Leben, das der neueren Forschung in die Unendlichkeit zu zerrinnen drohte, wieder einen Halt und zugleich einen Wert. Die unermessliche Ausdehnung des Werdens, die Langsamkeit der Ansammlung, das Getriebenwerden durch blosse Naturkraft, das Ueberwiegen der materiellen Interessen, es kann jetzt, bei aller Veränderung des Weltanblicks und auch der Lebensarbeit, eine ethische und religiöse Grundüberzeugung nicht mehr erschüttern. Denn die endlosen Zeiträume können den nicht erschrecken, dem eine zeitlose Ordnung allem Wechsel und Wandel überlegen bleibt, auch würde eine echte Geschichte hier

erst beginnen, seit geistiges Leben zu selbständiger Entfaltung gelangt ist; die Ansammlung des Kleinen und die natürliche Kausalität mag innerhalb ihres Gebietes unermessliches leisten, an die Umwälzung der Wirklichkeit, welche das Eintreten des Geisteslebens mit sich bringt, reicht sie in keiner Weise heran; der Durchschnitt der Menschen mag auch bei dem Streben nach geistigen Gütern überwiegend sinnlichen und selbstischen Beweggründen folgen, solche Kleinheit des Menschen zerstört nicht die innere Art des Geisteslebens; die treibende Kraft geistigen Schaffens, beim Erkennen wie beim künstlerischen Bilden, beim Aufbau der Gemeinschaft wie bei Entfaltung von Tapferkeit und Liebe, liegt weit über jenen Beweggründen, sie fliesst aus den eignen inneren Antrieben des geistigen Lebens. Je mehr wir dessen Selbständigkeit anerkennen, desto weniger kann es befremden, dass der Mensch nur mühsam und unter Widerstreben dafür gewonnen wird, ja, in diesem Zusammenhange wird die Härte des Widerstandes selbst ein Zeugnis für die Ueberlegenheit des Geistes.

Das alles rückt den Konflikt zwischen religiöser und wissenschaftlicher Behandlung der Geschichte in eine andere Beleuchtung. Vor allem deshalb, weil es keine echte Geschichte gibt ohne ein dem Wechsel und Wandel menschlicher Verhältnisse überlegenes Geistesleben und ohne eine Eröffnung dieses Geisteslebens in der menschlichen Sphäre. Diese Eröffnung in einer andersartigen und vielfach widerstrebenden Welt erscheint jetzt als ein grosses Wunder, welches das ganze menschliche Leben durchdringt und es von innen her umwandelt. Wer dieses Wunder nicht sieht, es nicht auch in der Geschichte mit ihrer Herausbildung neuer geistiger Tiefen sieht, und statt dessen auf sinnlichen Mirakeln besteht, dem müssen allerdings eine wissenschaftliche Behandlung der Geschichte und eine religiöse Ueberzeugung endgiltig auseinandergehen. Der andere wird allerdings eine Vermengung einer wissenschaftlichen und einer religiösen Betrachtung der Geschichte aufs entschiedenste ablehnen, aber sofern die Wissenschaft selbst aus dem Geistesleben hervorgeht, dieses aber das Eintreten einer überlegenen Ordnung anzeigt, bedarf sie zu ihrer eignen Aufrechterhaltung notwendig einer religiösen Grundüberzeugung. Wohl ist diese Ueberzeugung zunächst sehr unbestimmter Art und deckt keineswegs die über-

kommene kirchliche Fassung. Vielmehr sind hier energische Auseinandersetzungen unvermeidlich, und diese können nicht gelingen ohne eine Umbildung des ersten Anblicks des Lebens, ohne eine Abstufung im eignen Bestande unseres Daseins. Die unablässige Veränderung der menschlichen Lage, welche die historische Betrachtung zeigt, und die Unwandelbarkeit der Wahrheit, worauf die Religion bestehen muss, sind unvereinbar ohne eine Vertiefung der gesamten Lebensarbeit. Es gibt keine Hoffnung auf eine Vernunft unseres Daseins und auf irgendwelche Teilnahme an Wahrheit, wenn unsere geistige Organisation nicht in einer ewigen Wahrheit gegründet ist, und wenn diese Wahrheit nicht von innen her unser Streben richtet, ihm Ziele vorhält, es aus aller menschlichen Irrung immer von neuem zu sich zurückruft. Aber was an ewiger Wahrheit in unserem Wesen liegt, das kommt zu vollem Besitz und zu voller Wirkung nur durch unsägliche Arbeit, und diese Arbeit steht unter den Bedingungen der Zeit, sie kann nur durch die Erfahrungen der Zeit hindurch zu ihrem Ziele fortschreiten; den Wirren und Widersprüchen wird sich hier nur entwinden können, wer anerkennt, dass die Wahrheit für uns zugleich Besitz und Problem ist, und dass unser Leben die doppelte Aufgabe einer Befestigung im Ewigen und einer unablässigen Neugestaltung des Ewigen in sich trägt. Was im besondern das Christentum anbelangt, so bleibt es dabei, dass sich nicht nur die Weltanschauung, sondern auch die Empfindungsweise durch die Jahrhunderte und Jahrtausende gewaltig verändert hat und in unablässiger Veränderung begriffen ist; das Recht der Gegenwart, sich ihre religiöse Ueberzeugung gemäss ihrer weltgeschichtlichen Lage zu gestalten, sei nicht angefochten. Aber aller Wandel braucht nicht ein Beharren aufzuheben, sobald anerkannt wird, dass ein charakteristischer Lebenstypus, ein aller besonderen seelischen Betätigung überlegenes Geistesleben durch alle Mannigfaltigkeit geht. Die Entwicklung bedeutet dann nicht eine Bewegung der Wahrheit selbst, sondern eine Bewegung innerhalb der Wahrheit. Der innere Anblick unseres Lebens muss sich dahin verändern, dass die seelischen Betätigungen, die zunächst unser ganzes Wesen dünken, zur blossen Entfaltung eines tieferen geistigen Wesens werden, das seine eigentümliche Art durch

allen Wechsel der Erscheinungsformen festhalten kann; dann, nur dann lässt sich Beharren und Veränderung, Ewiges und Zeitliches in unserem Leben miteinander verbinden; während ohne jene Vertiefung und Abstufung alle Möglichkeit einer Ueberwindung der Gegensätze entfällt.

Jene Vertiefung ergibt eine neue Art des Lebens und eine neue Stellung zur Geschichte gegenüber der älteren wie der neueren. Die ältere Denkweise war an erster Stelle auf den Gewinn einer ewigen Wahrheit bedacht, sie suchte rasch einen endgiltigen Abschluss, dem aller Wandel der Zeiten nichts anhaben könne. So geschah es nicht nur in der Religion, denn auch in den anderen Gebieten schien die Wahrheit der Hauptsache nach schon gefunden, aber doch am meisten in der Religion, der Bestand der kirchlichen Ordnungen und Dogmen wurde hier mit besonderem Nachdruck als unantastbare Wahrheit verkündigt. Nun kam die moderne Denkweise und verhalf der Bewegung zu ihrem Recht, sie zeigte den unaufhaltsamen Wandel der Zeiten, zeigte namentlich, wie das, was für immer binden wollte, aus besonderen Lagen und Stimmungen hervorgegangen ist, zeigte den weiten Abstand der Gegenwart davon und erschütterte damit die Giltigkeit jener Festsetzung aufs tiefste. Kein Zweifel konnte darüber sein, dass bei ihr Zeitliches zur Geltung von Ewigem erhoben sei, kein Zweifel über die Notwendigkeit der Abschüttelung dieses Zeitlichen im eignen Interesse des Ewigen. Aber nun ging, wie wir sahen, die Bewegung weiter, der ganze Umfang des Lebens ward in die Veränderung hineingezogen, alles Ewige aus ihm wie ein Trugbild verbannt. So jener Relativismus, der schliesslich alle Wahrheit zerstört, das Leben in eine hastige Flucht einzelner Augenblicke verwandelt und es damit zu einer inneren Leere verdammt, die bald unerträglich werden muss. Demgegenüber erwacht immer mehr ein Verlangen nach Ewigkeit und beharrender Wahrheit; befriedigen aber lässt es sich nicht durch eine einfache Rückkehr zur älteren Art, der wir einmal entwachsen sind, sondern nur durch eine klare Scheidung von Ewigem und Zeitlichem, durch eine Anerkennung der Ueberlegenheit des Ewigen im Grundbestande, des Zeitlichen in der Entwicklung des Lebens. Nur wer so den Gegensatz von Zeitlichem und Ewigem zu überwinden versteht, kann sich den grossen Epochen der Vergangen-

heit innerlich nahe fühlen und zugleich das volle Recht der Gegenwart wahren; so allein lässt sich nach einer Verbindung von Tiefe und Freiheit streben, die sich sonst bis zur Unversöhnlichkeit zerwerfen. Religion und Geschichte aber können sich aus der heutigen Entzweiung zu vereintem Wirken zusammenfinden, wenn nur die Geschichte, als Geistesgeschichte, ihre eigne Tiefe erkennt, die Religion aber nicht eine Lehre von der Welt, nicht auch die Festlegung einer besonderen Gemütslage, sondern die Eröffnung einer neuen Lebenstiefe sein will, ohne deren lebendige Gegenwart unser Dasein allen Sinn und Halt verliert. Nicht die blosse Klärung der Begriffe, sondern nur eine energische Selbstvertiefung und Weiterbildung des Lebens kann uns über den Konflikt von Stabilismus und Relativismus hinausheben, der sonst unser Dasein zerreisst.

III. Psychologie und Religion.

Mit der Psychologie haben wir in diesen Zusammenhängen nicht zu tun, sofern sie das innere Gewebe des Seelenlebens erforscht, sondern nur sofern sie ein Gesamtbild der Seele und ihrer Stellung im Weltall enthält; an diesen Fragen aber hängt das Sein oder Nichtsein der Religion. Denn das lässt sich nicht leugnen, dass die Religion ihre Grössen nirgend anders her entlehnen kann als von der menschlichen Seele; wohl genügt ihr bei weitem nicht, was sie dort vorfindet, und sie übt an dem empfangenen Bestande eine energische Klärung, Veredlung, Erhöhung, und zwar im Lauf der Geschichte immer mehr, aber die Beziehung zum Menschen kann sie nicht aufgeben, ohne ins Leere zu fallen, ein Idealbild des Menschen ist es, das, bei aller Verwahrung gegen die Vermengung von Göttlichem und Menschlichem, aus den Begriffen von der Gottheit immer wieder hervorscheint. Auch die Religion gelangt zu keinem höheren Begriff als zu dem, der den Gipfel menschlichen Lebens bildet, dem der Persönlichkeit. Zugleich erscheint das Verhältnis des Menschen zur Gottheit nahe verwandt dem des Menschen zum Menschen: eine Mitteilung von Seele zu Seele, Glaube und Vertrauen einerseits, Offenbarung und Gnade andererseits, Liebe das feste Band beider Seiten. So das religiöse Gemütsleben, diese innerste Seele der Religion.

Der Wissenschaft brauchte das alles nicht zum Anstoss zu gereichen, solange der allgemeinen Ueberzeugung die ganze Welt von seelischen Kräften erfüllt galt und auch die Annahme einer allumfassenden Weltseele keinerlei Schwierigkeit bot. Dieser Ueberzeugung folgte die ältere Denkweise, sie kannte noch keine Kluft zwischen dem Menschen und der Welt, vielmehr schien beides wesensverwandt und aufeinander angewiesen; ungehemmt strömte das Leben von hierher nach dorthin. Wenn aber der Mensch den Inhalt seines Lebens aus dem grossen All schöpfte, so ergab die Verwendung von Grössen seines Kreises für das All keine Entstellung und Verfälschung; es kam ja nur zurück, was dorther entlehnt war.

Nun aber hat die neue Denkweise eine schärfere Scheidung zwischen Seele und Welt vollzogen, unseren Bereich als ein Sondergebiet abgegrenzt und damit den Menschen strenger auf den eignen Kreis beschränkt. Hört er auf, ein „Auszug aller Weltkräfte", ein „Mikrokosmus" zu sein, so wird die Hineintragung menschlich-seelischer Begriffe in die innersten Gründe und die beherrschenden Mächte des Alls zu einem verfälschenden Anthropomorphismus: der Mensch sieht in die unerforschlichen Tiefen ein ihnen fremdes Spiegelbild seines besonderen Wesens hinein und glaubt dies Wesen zu erweitern und zu erhöhen, wenn er mit jenem Spiegelbilde verkehrt, ohne in Wahrheit den eignen Kreis zu verlassen. Kommt solcher Anthropomorphismus zu vollem Bewusstsein, so sinkt die Religion zu einer blossen Illusion, die niederen Stufen der Entwicklung Wahrheit dünken mochte, die aber wachsender Einsicht mehr und mehr weichen muss, bis sie endlich vor der modernen Wissenschaft ganz verschwindet.

In ein System gebracht und zu einer umfassenden Geschichtstheorie fortgebildet ist diese Ueberzeugung vom modernen Positivismus, namentlich seinem Führer A. Comte (1798 bis 1857). Drei Stufen scheint ihm der geistige Aufstieg der Menschheit zu durchlaufen und dabei von einer subjektiv menschlichen Behandlung zu einer sachlichen und naturgesetzlichen unablässig fortzuschreiten. Die Anfangsstufe bildet die Religion, die noch mit voller Unbefangenheit den Dingen draussen ein menschliches Wesen und Leben verleiht; allmählich kommt das Unzulängliche einer derartigen anthropomorphen

Behandlung zur Empfindung, aber statt sofort mit ihr zu brechen, flüchtet man zunächst zu abstrakten Grössen wie Vernunft, Natur usw., die in Wahrheit das Menschliche nur in verblasstem Bilde zeigen. Das ist die Stufe der philosophischen Spekulation, der Metaphysik, einer sog. natürlichen Religion. Eine Befreiung von ihrer Halbheit bringt die Wendung zu positiver, strengnaturwissenschaftlicher Denkweise. Indem sie alles Streben nach einem eignen Wesen der Dinge einstellt und zugleich alle menschliche Deutung der Wirklichkeit ausrottet, hat sie für Religion im alten Sinne nicht den mindesten Platz, sondern erblickt in ihr eine kindliche, vom Fortschritt der Kulturarbeit sicher überwundene Stufe. In vorsichtigem Ausdruck mag sich jene Denkweise als Agnostizismus, als ein Nichtwissen von den letzten Gründen bezeichnen und insofern eine gewisse Zurückhaltung üben, praktisch verbleibt es bei einer Aufhebung der Religion. Und zwar wirkt diese ruhige Art der Leugnung vielleicht noch zerstörender als die schroffe Bekämpfung im 18. Jahrhundert, welche alle Religion als ein Produkt von Wahn und Betrug darstellte. Denn solche Schroffheit reizte alsbald zum Widerspruch, die moderne Verneinung dagegen scheint schiedsrichterlich zu verfahren und alle Ansprüche zu befriedigen, indem sie der Religion als einer notwendigen Entwicklungsstufe ein gewisses Recht gewährt. Wenn aber jene Entwicklungsstufe als endgiltig überwunden erscheint, so ist die Religion um so sicherer abgetan. — Wer möchte die weite Verbreitung dieser Denkweise bei den Gebildeten weit über jene Schulform hinaus leugnen, wer verkennen, dass auch die Bewegung der modernen Kultur sie genau zu bestätigen scheint? Denn die vom Mittelalter überkommene theistische Ueberzeugung wurde auf der Höhe moderner Kunst und Spekulation durch einen Pantheismus verdrängt, und dieser wiederum musste dem Realismus der exakten Wissenschaft und eines auf praktische Zwecke gerichteten Lebens weichen. Die Religion im alten Sinne ist immer mehr aus der Kulturarbeit hinausgewiesen.

Die Verneinung der Religion, die in dem allen liegt, muss sich auch in die einzelnen Grössen erstrecken und überall den bisherigen Stand als unzulänglich erweisen. So erscheint der Mehrzahl der modernen Denker der Begriff der Persönlichkeit als viel zu klein und blossmenschlich, um einem letzten Welt-

grunde zukommen zu können. So wird denn ein energischer Kampf dagegen aufgenommen und, wo noch ein Gottesbegriff bleibt, er möglichst ins Unpersönliche gewandt. Aber ist er dann überhaupt noch ein Gottesbegriff und gibt es irgendwelche Religion gegenüber einer schlechthin unpersönlichen Gottheit? Das Endergebnis stellt sich überall dahin, dass eine Religion vom blossen Menschen aus unerträglich eng zu werden droht, dass aber der Versuch, von aussermenschlichen Weltbegriffen her irgendwelche Religion zu entwickeln, sie so verflüchtigt und verflacht, dass höchstens ein leidlicher Schein übrig bleibt.

Wie können wir diesem Dilemma entrinnen? Wir könnten es in keiner Weise, wäre das Menschenwesen, wie es in der bisherigen Erörterung schien, letzthin eine starre und abgeschlossene Grösse, wäre von ihm aus in keiner Weise ein innerer Zugang zur Welt zu finden. Dass aber diese Sache nicht so einfach liegt, zeigt schon die Art, wie jene Bewegung gegen das Kleinmenschliche zustande kam. Nicht fremde Gewalt hat sie dem Menschen von aussen her aufgedrängt, sondern sie ist bei ihm selbst entstanden, sein eignes Verlangen nach Wahrheit des Lebens hat ihn die bisherige Art als unerträglich eng empfinden lassen und zum Kampf dagegen gezwungen. So erfolgte die Befreiung vom Kleinmenschlichen im eignen Gedankenkreise der Menschheit, sich selbst ist der Mensch zu klein geworden. Aber konnte er jene Enge empfinden, konnte er sich ihr zu entwinden suchen, ohne dass er mehr ist oder doch mehr werden kann als eine blosse Sondernatur? Wenn irgend, so gilt hier das Wort Hegels, dass wer seine Schranke erkennt, innerlich über sie hinaus ist; schon jenes Empfinden der Kleinheit zeigt, dass der Mensch nicht ganz in das Kleinmenschliche aufgeht, und dass es bei einer blossen, tatlosen Empfindung nicht geblieben ist, das erweist die gesamte Kulturarbeit der Neuzeit. Denn nichts ist ihr eigentümlicher als die Befreiung der verschiedenen Lebensgebiete von der Herrschaft blossmenschlicher Vorstellungen, Gefühle, Affekte; so sahen wir die Natur in unseren eignen Gedanken eine Selbständigkeit gewinnen, so befreit sich aber auch das Geistesleben von der

direkten Beziehung auf das menschliche Wohlsein, es gewinnt sachliche Zusammenhänge und entwickelt eigne Notwendigkeiten, die einzelnen Lebensgebiete heben sich weiter ab vom unmittelbaren Befinden des Menschen als in früheren Zeiten, sie verlangen unsere Kraft und beherrschen unsere Arbeit unbekümmert um unser subjektives Wohl und Wehe, sie ziehen uns hinein in Aufgaben und Probleme, denen wir zu erliegen drohen, und die wir doch nicht abweisen können. So in Wissenschaft und Kunst, so in Recht und Staat, so im Ganzen der Kulturarbeit. Wir sind Werkzeuge und doch nicht blosse Werkzeuge, denn wir erleben den Fortgang, ja den Kampf als unser eignes Geschick, unseren eignen Gewinn, wir fühlen uns gehoben, erweitert, befreit in der Hingebung, ja Aufopferung. So entwächst der Lebensprozess der Punktualität und Subjektivität des blossen Menschen; ja die geistige Betätigung wird der Standort, von dem aus wir das menschliche Sein betrachten, würdigen, messen; der Kampf gegen alle Endlichkeit erweist eine innere Unendlichkeit unseres Wesens.

Damit verschwindet der schroffe Gegensatz zwischen dem Menschen und der Welt, in dem wir uns bis dahin bewegten; der Mensch erscheint hier nicht als der Welt gegenüberstehend, und es braucht ihm eine Welt nicht erst von draussen zugeführt zu werden, sondern wir können von innen her ein Weltleben erringen, ein Weltwesen werden, sofern nämlich das geistige Leben zum Kern unseres eignen Lebens wird. Ja wir überzeugen uns jetzt, dass wir ohne einen solchen Weltcharakter unseres Wesens nicht einmal den Gedanken einer Welt aufbringen und auch das Neben- und Durcheinander äusserer Eindrücke nicht zum Bilde einer Welt verbinden könnten. Kraft solcher Teilnahme am Geistesleben können die Bewegungen, Schicksale, Weiterbildungen dieses Lebens dem Menschen zu eignen Erfahrungen werden, können sie seine Persönlichkeit bilden helfen. Immer freilich nur unter der Voraussetzung, dass Geistesleben mehr ist als eine Summe einzelner seelischer Betätigungen, und dass es nicht ein Erzeugnis des blossen Punktes, sondern die Erschliessung eines Gesamtlebens ist, in dem die Wirklichkeit ihre eigne Tiefe erreicht.

An diesem Punkt also und nirgend anders liegt die Entscheidung, ob durch alle Verneinung, welche der Fortschritt

der Kulturarbeit am Menschen vollzieht, sich eine Wendung zu einem Ja zu erschliessen, ob der Mensch durch alle Vernichtung hindurch ein neues, weiteres und reineres Leben zu gewinnen, zu einem geistigen Selbst vorzudringen vermag. Steigt nicht von innen her eine Welt in uns auf und vermag sie nicht unser eignes Wesen zu werden, so ist der Mensch dem Weltproblem gegenüber schlechthin machtlos, so ist Wahrheit für uns in keinem Sinne erreichbar.

Eröffnet sich aber im geistigen Leben ein Weltleben mit eignen Erfahrungen, so erscheint zugleich die Möglichkeit einer Wendung zur Religion. Denn nun schliesst bei ihr nicht mehr von sich aus der Mensch auf die Welt, sondern nun könnte das neugewonnene Weltleben selbst über das unmittelbare Dasein hinaustreiben und eine neue Ordnung der Dinge einführen. Das würde geschehen, wenn sich zeigen sollte, dass das Geistesleben in seinem Grundbestande wie in seinen näheren Entfaltungen nicht ein Erzeugnis des unmittelbaren Daseins sein kann, sondern dass es sich in einem schroffen Gegensatz dazu befindet und die Erhebung in eine neue Welt mit sich bringt; jene Wendung würde sich namentlich dann nicht abweisen lassen, wenn echtes Geistesleben durch den gesamten Verlauf seiner Entwicklung mit der nächsten Welt hart zusammenstiesse, und wenn es durch diesen Zusammenstoss zu neuen Entfaltungen seiner eignen Kraft und Tiefe getrieben würde. Denn dann würde eine weltüberlegene Macht nicht nur alle geistige Bewegung tragen, sie würde sie auch in den weltgeschichtlichen Kampf begleiten, sie würde in den Wirren und Nöten dieses Kampfes mit befestigender und erhöhender Kraft zugegen sein.

Natürlich lässt sich an dieser Stelle nicht untersuchen, inwieweit diese Möglichkeit zur Wirklichkeit und Notwendigkeit wird. Soviel aber ist leicht zu ersehen, dass jene Fassung des Geisteslebens, jene Anerkennung des Aufsteigens einer neuen Welt in ihm und damit auch in der Menschheit, nicht bloss zur Aufrechterhaltung der Religion, sondern für alle echte Kultur und für alle innere Grösse des Menschen unentbehrlich ist, ebenso auch dieses, dass von der neuen Grundlage aus die Religion einen wesentlich neuen Anblick gewinnt. Ohne jene Wendung bleibt alle Kultur eine blosse Ausschmückung

eines natürlichmenschlichen Daseins, eröffnet sie keine neuen Tiefen der Wirklichkeit, kein Reich der Wahrheit, muss sie in allem, was an ihr geistig ist, dem Menschen innerlich fremd bleiben, da dieses Geistige hier ja nur Mittel und Werkzeug für andere Zwecke sein kann. Nun aber zeigt die Geschichte der Menschheit, zunächst an einzelnen Höhepunkten, dann aber auch durch das Ganze ihres Verlaufes, ein Aufsteigen einer echten Geisteskultur und einen unablässigen Kampf solcher Geisteskultur gegen eine blosse Menschenkultur; dieser Kampf mit seinen oft tragischen Zusammenstössen ist es, der die Axe der gesamten Geschichte bildet, der allererst ihr eine innere Bewegung und Spannung gibt. Auf der Seite der Geisteskultur standen zunächst meist nur einzelne Individuen, auf der andern gewöhnlich die Massen, und doch ist und bleibt jene die bewegende Seele des Ganzen. — Auch beim Gesamtbild des Menschen bleibt alles, was seine überlegene Grösse erweisen soll, blosse Halbheit und Phrase, wenn nicht mit jener Anerkennung eines innewohnenden Geisteslebens als einer selbständigen Welt Ernst gemacht wird. Warum soll z. B. Persönlichkeit etwas so Besonderes sein, warum lässt sich von der Wendung zu ihr so viel erwarten, wenn sie nur das natürlichmenschliche Dasein stärker zusammenfasst, nicht eine Befreiung vom kleinen Ich vollzieht, einen neuen geistigen Mittelpunkt des Lebens gewinnen und zugleich das Ganze einer neuen Welt aneignen lässt? Es erfolgen hier völlige Umkehrungen gegenüber der Natur, nicht blosse Weiterbildungen; erst nach Gewinn eines neuen Standortes lässt sich auch das Alte anerkennen und aufnehmen. Hier wie an den anderen Stellen ist jede Abschwächung des Gegensatzes eine Herabsetzung, ja Verleugnung des Geisteslebens.

Dass aber die Religion an erster Stelle nicht eine Sache des blossen Menschen, sondern des Geisteslebens und erst durch dieses hindurch des Menschen wird, muss ihren Inhalt wesentlich verändern. Nun haben sich ihre Grössen nicht vom blossen Menschen, sondern vom Geistesleben her zu gestalten, und nun steht bei ihr nicht die Erhaltung des Menschen in seinem natürlichen Dasein, sondern nach seinem geistigen Vermögen in Frage. Auch das Glück, das auf diesem Boden erstrebt wird, scheidet sich scharf von allem selbstischen Wohlbefinden, es

trägt in sich eine Ueberwindung des natürlichen Ich. Damit verliert die Religion die bequeme Zugänglichkeit, die sie als blosse Menschenreligion hatte, augenscheinlich wird die Unangemessenheit aller unserer Vorstellungen, die religiöse Gedankenwelt erhält einen mehr symbolischen Charakter, und es wird auch die künstlerische Phantasie kräftiger mithelfen müssen, das Unfassbare einigermassen seelisch nahe zu bringen, aber eben in solchem Ringen nach dem Unmöglichen wird das Grösste errungen und vollziehen sich wesentliche Erhöhungen der Menschheit; so kann alles Unfertigbleiben der Ausführung die Wahrheit des Grundgedankens nicht erschüttern.

Dass die Religion nicht ein Sicheinspinnen des Menschen in das Kleinmenschliche, sondern eine Erhebung über das Kleinmenschliche mit sich bringt, das bekundet auch ihre eigne Geschichte. Sie widerspricht durchaus dem Bilde, das der Positivismus entwirft. Denn danach müssten die rohesten Anfänge die echteste und kräftigste Art der Religion enthalten; alle Weiterbildung wäre ein Verblassen, die Geschichte der Religion wäre nichts anderes als das allmähliche Abnehmen und schliessliche Verschwinden der Religion. Wer so die Geschichte versteht, der sieht in ihr nur das Nein, die Zurückdrängung des blossen Menschen, nicht aber das Ja, das im Grunde das Nein erst möglich macht, das Aufsteigen des Geisteslebens. Denn wodurch anders wird der anfängliche Stand als ungenügend befunden und abgewiesen als durch ein Aufkommen und Vordringen geistiger Grössen? So entspricht in der Tat bei der Geschichte der Religion dem Zurücktreten der blossmenschlichen ein Wachstum der geistigen Elemente; die Gottheiten, die zuerst ein blosses Abbild des Menschen waren, werden mehr und mehr zu Trägern geistiger Eigenschaften, zu selbständigen Idealen, und an ihrem Bilde arbeitet sich dann der Mensch selbst in die Höhe. Schliesslich wird hier auch die höchste Höhe des Menschenwesens zu einem blossen Symbol des Göttlichen, das zugleich doch dem Menschen das Allernächste ist. Solche Gegenwirkung gegen das Blossmenschliche in der Religion ist nicht erst von der Wissenschaft aufgebracht und von ihr der Religion zugeführt, sondern sie ward an erster Stelle von dieser selbst geübt; nichts gibt ihrer Geschichte mehr einen eigentümlichen Antrieb und ein eigentümliches Ansehen

als die Verwicklungen, die das Vordringen des Geistigen gegen das Blossmenschliche erzeugt. Bis zu unerbittlichem Streit pflegen sich hier die Geister zu scheiden. Das Alte, das dem einen unzulänglich wird und eine Vermengung von Menschlichem und Göttlichem dünkt, erscheint dem anderen mit seiner grösseren Sinnfälligkeit als zur vollen Realität der Religion unerlässlich; das Neue, wovon der eine eine reinere Gestaltung und vollere Belebung der Religion hofft, gilt leicht dem anderen als eine Verflüchtigung und Auflösung. Das um so mehr, als der Kampf gegen eine bestehende Form der Religion ja nicht bloss zugunsten der Weiterbildung der Religion, sondern auch aus Verneinung aller und jeder Religion geführt wird, als unter der Forderung der Freiheit sich oft auch die Flachheit verbirgt. So entsteht leicht eine allgemeine Verwirrung, und jeder zeiht den anderen einer Schädigung der Religion. Wer geistige Bewegung und menschliches Getriebe zu scheiden versteht, kann inmitten aller Verwirrung doch ein Vordringen innerer Notwendigkeiten erkennen.

Jene zwiefache Beurteilung hat auch das Christentum selbst in seinen Anfängen erfahren. Was dem einen allererst echte Religion zu bringen schien, das dünkte mit seinem so viel geistigeren, aber auch unanschaulicheren Gottesbegriff dem anderen eine Verflüchtigung der Religion, landläufig war der Vorwurf des Atheismus gegen das Christentum. Aehnlich ist es der Reformation ergangen. Vieles, was sie als zu äusserlich und als eine menschliche Zutat abwies, erscheint dem Anhänger des Alten als unentbehrlich zur vollen Kraft und Wirkung der Religion, sodass er in dem Neuen nichts anderes zu sehen vermag als eine Minderung, wenn nicht Zerstörung der Religion. Entscheiden kann in solchem Streite nur der Beweis des Geistes und der Kraft, die Wirkung, welche die eine oder die andere Fassung auf das Ganze der Menschheit zur Veredlung und Erhöhung übt.

Nicht anders steht es in der Gegenwart. Wiederum ist die Religion an einen kritischen Punkt gekommen, indem sich das Ergebnis jahrhundertlanger Kulturarbeit auf verschiedenen Gebieten jetzt in einen Gesamtanblick zusammenfasst und seine Konsequenzen auch für das Gebiet der Religion gezogen haben will. Wir verstehen durchaus, wie manche Anhänger des Neuen

durch diese Wandlungen die Religion endgiltig vernichtet glauben, wir verstehen nicht minder, wie Freunde der Religion sich mit aller Kraft gegen die Anerkennung so gefährlicher Neuerungen stemmen, wir stehen aber zu der Ueberzeugung, dass die weltgeschichtliche Bewegung über jenen Konflikt hinausarbeitet und zur Ausgleichung von Wissenschaft und Religion innerhalb eines umfassenden Lebensganzen drängt. In welcher Richtung aber eine solche Ausgleichung zu suchen sei, das hat der Gesamtverlauf unserer Arbeit zu zeigen versucht, das sei nun noch einmal übersichtlich zusammengefasst.

Zusammenfassung.

Vor Augen trat uns ein harter Konflikt zwischen überkommener Religion und moderner Wissenschaft; wer immer auf einem inneren Zusammenhange des Lebens besteht, der kann solchen Konflikt nicht ruhig hinnehmen, der muss ihm entgegenwirken. Denn dieser Konflikt reicht bis in die Wurzeln des Lebens. Hat doch die Arbeit der Wissenschaft uns nicht etwa bloss die Umgebung anders sehen gelehrt, sondern durch gewaltige Erweiterungen und eingreifende Umwandlungen den Lebensprozess selbst verändert. Die ganze frühere Art erscheint von da aus als eng, dumpf, anthropomorph; will die Religion davon nicht lassen, klammert sie sich hartnäckig an die alten Vorstellungs- und Empfindungsformen, so verliert sie für uns ihre Ueberzeugungskraft und ihre Wahrheit. Bei jenem Widerspruch kann sie leicht ein Sondergebiet, ein blosser Winkel des Lebens werden, in dem das von den Nöten und Wirren des Daseins eingeschüchterte Individuum eine Zuflucht suchen mag, von dem aus sich aber keine Erhöhung des gesamten Geisteslebens und der Kultur erreichen lässt.

Auch geht die Umwandlung des Lebens viel zu tief, um nicht die Religion auf ihrem eignen Gebiet vor neue Aufgaben zu stellen. In dem alten Bestande wird nunmehr manches zu eng und zu klein, wird manches, was früher den vollen Nimbus des Göttlichen trug, jetzt als eine blossmenschliche Fassung empfunden. Solche Empfindung aber macht eine schärfere Scheidung des Blossmenschlichen und des Geistigen unabweisbar. Leicht könnte eine künstliche Aufrechterhaltung

der alten Ansprüche seitens des als blossmenschlich Durchschauten zu einer Halbwahrheit führen, die der Unwahrhaftigkeit verzweifelt nahe liegt. Die innerste Absicht der Religion war auch früher lediglich und allein das Göttliche. Aber das Göttliche dünkte dem Menschlichen noch näher; so konnte beides enger zusammengehalten werden. Nun aber hat das Ganze des Kulturlebens einen grösseren Abstand gezeigt und stärker die Schranke des Menschlichen empfinden lassen. Muss das nicht eingreifende Wirkungen für die Fassung des Göttlichen haben, und kann es eine Aufgabe religiöser Ueberzeugung sein, solche Wirkungen möglichst zu verdunkeln und abzuschwächen?

Aber, so hören wir entgegenfragen, kann denn die Religion den Forderungen des neuen Lebens mit seiner Wissenschaft genügen, ohne sich selbst preiszugeben, bedeutet die Annahme der neuen Denkweise nicht eine Zerstörung ihres innersten Wesens? Die Sache liegt keineswegs so einfach, und die Frage lässt sich nicht so frohmütig beantworten, wie es von manchen geschieht, die rückhaltlos dem Strom des modernen Lebens folgen und nebenbei sich leicht auch ein Stück Religion glauben wahren zu können. Die Religion hat in Wahrheit, nicht zum mindesten durch die neuere Wissenschaft, schwere Verluste erlitten und befindet sich augenscheinlich in einer peinlichen Krise; vermag sie für diese Verluste nicht eine entsprechende Verstärkung zu finden, vermag sie nicht ihre Selbständigkeit im Ganzen des Lebens neu zu befestigen, so ist eine Auflösung oder doch ein immer weiteres Zurücktreten nicht zu vermeiden. Aber unsere eignen Betrachtungen liessen, wenn auch in knappstem Umriss, erkennen, wie die Steigerung des Lebens in der Neuzeit, als Ganzes angesehen und von innen her gewürdigt, von sich aus zu solcher Wiederbefestigung treibt. Je mehr der Lebensprozess und die Kulturarbeit der blossmenschlichen Daseinsform entwachsen, desto mehr bedürfen sie zu ihrer eignen Erhaltung weiterer Zusammenhänge, desto mehr verlangen sie eine begründende Tiefe, desto mehr vollziehen sie auch eine innere Umwandlung des Menschen. Dieser Gedankengang führt mit Notwendigkeit schliesslich auf einen einzigen Punkt als den, woran alle Entscheidung liegt, auf die Frage, ob in allen jenen Bewegungen und Wandlungen

die Eröffnung eines selbständigen Geisteslebens als einer neuen Stufe der Wirklichkeit erfolgt, oder ob wir dabei gänzlich der alten Welt und damit der blossnatürlichen Art des Menschen verhaftet bleiben. Wir sahen, dass letzterenfalls die gesamte Kulturarbeit ihre Wahrheit verliert und mit allem, was an ihr innerlich ist, zusammenbricht; leicht wäre weiter zu zeigen, dass mit jener bloss naturhaften Fassung das ganze Menschenleben gleichgiltig und sinnlos wird, dass es durchaus nichts Eignes und Auszeichnendes zu behaupten vermag. So treibt ein zwingendes Verlangen nach geistiger Selbsterhaltung auf jene andere Bahn, es treibt zum Suchen weiterer Zusammenhänge, ja zu einer Umkehrung der ersten Erscheinung, es treibt zur Anerkennung einer selbständigen Geisteswelt als des Kernes unseres eignen Wesens und Lebens. Damit allererst wird ein fester Standort gewonnen, von dem aus sich der Zerstreuung widerstehen und das Zerrinnen des Menschen in die Unendlichkeit aufhalten lässt; die verlangte Umkehrung wird nun zur Wahrheit, indem mit jener Wendung ein Innenleben vor alle Aeusserlichkeit, eine ewige Ordnung vor alle Zeit, ein kosmisches Leben im Menschen als Geisteswesen vor alles Blossmenschliche tritt. Nur hie und da liess sich von uns andeuten, wie sich damit grosse Möglichkeiten und weite Ausblicke eröffnen, wie die Menschheit als Ganzes eine bedeutende Aufgabe gewinnt, in deren Lösung sie unmittelbar auch der Bewegung des Alls dient. Das eine jedoch erhellte wohl deutlich genug, dass unser Leben mit dem heutigen Stande noch keineswegs erschöpft ist, dass es mit jener Wendung sich auf eine neue Grundlage stellen und auf hohe Ziele richten lässt; aus drohender Stagnation kann es wieder in frischen Fluss kommen, wenn anders die grosse Zeit nicht ein kleines Geschlecht findet.

Das nämlich ist der Hauptgrund der Unsicherheit und Verwicklung: was in der Sache notwendig, das ist damit noch keineswegs vom Menschen anerkannt und angeeignet; die Möglichkeiten sind aber für uns verloren, wenn nicht unsere eigne Tat sie ergreift und in Wirklichkeiten verwandelt. Und hier liegt in Wahrheit die Schwäche der Gegenwart. Die Bewegungen der neueren Kultur haben das Leben mehr und mehr an die Peripherie getrieben und es, bei staunenswerten Lei-

stungen gegenüber der Weltumgebung, im innersten Kern geschwächt; in allem Wachstum des Vermögens nach aussen ist der Mensch innerlich klein geworden, fehlt ihm ein starkes Leben aus dem Ganzen, fehlt ein kräftiges Persönlichsein mit seinen erhöhenden Erfahrungen, droht der innere Stand des Lebens unaufhaltsam zu sinken. Solches Kleinwerden des Menschen, solche Schwächung zentraler Kraft, solche Entseelung und Verflachung des Lebens ist es, was die Bewegungen der modernen Wissenschaft der Religion gefährlich macht, nicht der Inhalt ihrer Lehren. Denn so fehlt das Vermögen, die neuen Erfahrungen auf ein Ganzes zu beziehen und von da aus zu verarbeiten, so wird das, was in ihnen an Fortbildung des Geisteslebens steckt, nicht zu klarer Gestalt und vollem Besitz herausgehoben, so lässt sich durch das Nein des ersten Eindrucks nicht zu einem Ja vordringen. Eine innere Stockung des Lebens müssen wir zugestehen, die alten Ideale sind erschüttert, neue aber noch nicht genügend gekräftigt; so hat einstweilen die Verneinung aller Ideale die Oberhand, und was an zerstörender Kraft im Neuen liegt, kommt ungehemmt zur Wirkung.

Aber die klare Erkenntnis dessen enthält zugleich eine Beruhigung, ja eine freudige Hoffnung. Ein solches Stocken kann immer nur vorübergehend sein, dauernd kann der Mensch nicht seiner eignen Arbeit unterliegen; ein Zentrum des Lebens kann er vergessen, nicht aber aufgeben. Und den Beginn einer Gegenwirkung gewahren wir schon heute in deutlichen Zeichen; immer stärker empfindet der Mensch das Ungenügen einer blossen Menschenkultur mit ihrem lauten und doch so leeren Getriebe, immer unerträglicher wird die völlige Sinn- und Wertlosigkeit, der dabei alles Leben und Streben verfällt. Wie aber könnte solche Empfindung aufkommen und unwiderstehlich um sich greifen, wirkte nicht im Menschenwesen selbst eine grössere Tiefe; diese tiefere Art wird aus der einstweiligen Zurückdrängung wieder hervorbrechen, und sie wird alles Widerstehende siegreich niederwerfen, so gewiss der Drang einer geistigen Selbsterhaltung mit seinem Einsetzen des Ganzen eine elementarere Kraft aufzubieten vermag als alles übrige Leben. Mit solcher Rückkehr des Menschen zu seinem eignen Grunde wird aber auch die Religion wieder die gebührende

Stellung erlangen, dann kann sich selbst das, was sie heute zu zerstören scheint, zu ihrer Förderung wenden, dann kann sie auch ihre Selbständigkeit gegen die Wissenschaft behaupten, ohne diese irgend zu schädigen.

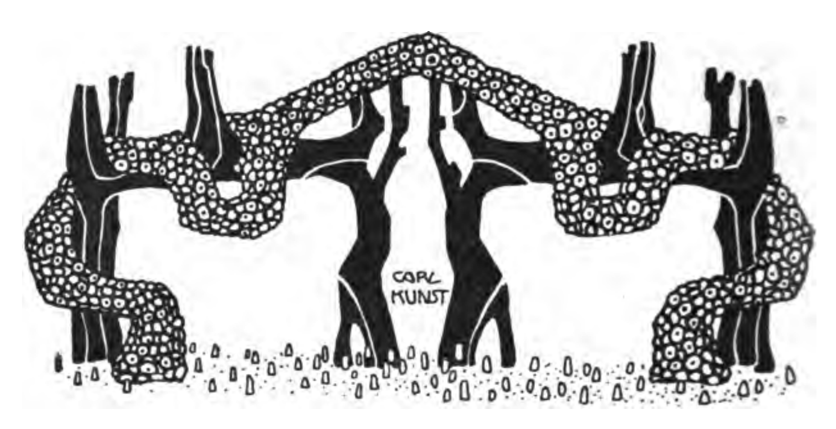
Religion und Wissenschaft haben verschiedene Ausgangspunkte und verfolgen verschiedene Ziele, sie erwecken verschiedene Kräfte und Stimmungen, eine gewisse Spannung zwischen ihnen ist unvermeidlich, ja sie gehört zur Gesundheit des Lebens. Aber solche Spannung verhindert keineswegs eine Verständigung, wenn nur beide Gebiete sich einem gemeinsamen Leben angehörig fühlen und innerhalb seiner ihre gegenseitige Bedingtheit erkennen. Die Religion hat unrecht, wenn sie die Wissenschaft der Freiheit beraubt und ihr von sich aus ein Weltbild vorschreibt, das in Wahrheit weit mehr das Werk einer früheren Stufe der Wissenschaft als der Religion selbst ist; sie hat nicht minder unrecht, wenn sie die gewaltige Förderung übersieht, welche die Wissenschaft ihrer eignen Erweiterung und Verinnerlichung, weniger direkt, als durch die Weiterbildung des Geisteslebens leistet. Die Wissenschaft aber hat unrecht, wenn sie sich zum ausschliesslichen Mass des Lebens macht und verkennt, dass sie selbst nicht über ein blosses Registrieren von Daten hinaus zur inneren Aneignung der Wirklichkeit fortzuschreiten vermag ohne eine Begründung im Ganzen des Geisteslebens; bedarf nun dieses Ganze zur eignen Grundlegung wie zur Ueberwindung der Widerstände einer Wendung zur Religion, so bedarf auch die Wissenschaft der Religion; nur ist wiederum diese Beziehung keine direkte, sondern eine durch das Ganze des Lebens, dem beide angehören, vermittelte. Wollen wir nur nicht Lebensgebiete auseinanderreissen und als geborne Gegner behandeln, weil jedes gegen das andere voller Selbständigkeit bedarf, weil sich beide nur innerhalb eines umfassenden Ganzen und nur in voller Freiheit richtig zusammenfinden.

So ist es durchgängig weniger die Sache selbst als unsere zu enge und kleine Behandlung, welche das Leben zu zerreissen und seinen Gesamtstand zu erniedrigen droht. Gewiss stellt sich dem, der die neuen Wege betritt, wie die Gesamtlage so auch die Religion unfertiger dar als früher, aus vermeintlichem Besitz sind wir weit mehr wieder in ein mühsames

Suchen geworfen. Das ist unbequem, darf aber in keiner Weise abschrecken. Nicht Willkür oder Zweifelsucht blosser Individuen hat die Krise herbeigeführt, in der wir uns heute befinden. Man kann nicht kleiner von den bewegenden Mächten des geschichtlichen Lebens, im letzten Grunde also unreligiöser denken, als wenn man blosse Meinungen und Affekte der Menschen für fähig hält, so gewaltige Erschütterungen hervorzurufen, so sehr die Bewegung in neue Bahnen zu lenken. Wer in jener Krise vor allem den Ausdruck einer weltgeschichtlichen Notwendigkeit sieht und ehrt, der wird sich inmitten alles Nein den Glauben an ein Ja bewahren und das Vertrauen festhalten, dass die Mächte, welche uns, gegen alles Interesse unseres blossmenschlichen Glückes, in den Konflikt hineinführten, uns auch aus ihm heraus zu überlegener Höhe und innerer Befestigung führen werden.*

* Eine weitere Ausführung und tiefere Begründung der hier verfochtenen Ueberzeugungen enthalten folgende meiner Bücher: „Der Wahrheitsgehalt der Religion", 1901, „Geistige Strömungen der Gegenwart", 3. Aufl. 1904, „Die Lebensanschauungen der grossen Denker". 5. Aufl. 1903 (alle bei Veit & Comp., Leipzig).





Religion und Schule

Von W. Rein, Jena

I. Kritik

Mit Beiträgen zur Frage der Weiterentwicklung der christlichen Religion ist der Inhalt dieses Buches gefüllt. In ihrer Mitte scheint auf den ersten Blick hin kein Platz zu sein für die Schule. Denn was hat der Jugendunterricht zu tun mit der Weiterentwicklung der christlichen Religion? So wenig wie mit der Fortbildung der Wissenschaften und der Künste.

Was unsere Erziehungsschulen zu leisten haben, ist nichts anderes als Weitergabe all der Kulturgüter an das heranwachsende Geschlecht, die notwendig sind, um die Höhe der erreichten Kultur festzuhalten und ihre Fortführung zu sichern. Die Mündigen sind die Träger der nationalen Arbeit. Dass die Unmündigen sich später, wenn sie reif geworden, eingliedern in die gewaltige Arbeitskette, die durch die Jahrtausende hindurchgeht, als vollwertige, brauchbare Arbeiter, dazu sollen alle die Bildungsanstalten helfen, denen wir die Jugend unseres Volkes anvertrauen. Von ihnen kann man eine erhaltende, aufbauende, vermittelnde Arbeit verlangen, keine schöpferische Tat erwarten.

So hätte die Schule demnach keine Beziehung zur Weiterentwicklung unserer religiösen Ueberzeugungen? Eine direkte, wie wir gesehen haben, nicht, wohl aber eine indirekte.

Das Leben der Unmündigen wächst allmählich in die Arbeit, in das Ringen und Sorgen und Schaffen der Erwachsenen hinein. Es kann nicht gleichgiltig sein, was die Jugend für ihre Lebensaufgabe mitbringt aus Mitteilung von aussen und aus

eigener innerer Verarbeitung. Der Staat erwartet von ihr tüchtige Beamte, die Gemeinde nützliche Arbeiter, die Kirche gläubige Verehrer der Gottheit. Und mit Recht. Denn was sollte aus dem Staat und den Gemeinden werden, wenn die erwachsene Jugend mit destruktiven Tendenzen erfüllt ihre Aufgaben etwa nur im Einreissen sehen und ihre Kräfte in nutzlosen Dingen verbrauchen wollte?

Und was würde das Schicksal der Kirche sein, wenn ein atheistisches Geschlecht nach dem andern aus den Schulen hervorginge?

Man sieht, wie viel auf die Grundlage ankommt, die in den Bildungsanstalten gelegt wird, eine wie grosse Verantwortung diese übernehmen, und wie viel Vertrauen Staat, Gemeinde und Kirche in sie setzen.

Rechtfertigen sie dies Vertrauen? In Bezug auf Staat und Gemeinde können wir diese Frage ruhig bejahen, soviel Wünsche auf Reform des Jugendunterrichts auch aus diesen Kreisen hervorgegangen sein mögen und noch hervorgehen werden. Hinsichtlich der Kirche antworten wir: nein. Denn die Fahnenflucht aus der Kirche — wir meinen damit nicht den offiziellen Austritt, sondern die innere und äussere Entfremdung — ist unter Gebildeten und Ungebildeten nicht eine Einzel-, sondern eine Massenerscheinung, nicht so sehr vielleicht in der katholischen, als in der evangelischen Kirche. Das liegt vor aller Augen. Die Abendmahlstatistiken der evangelischen Kirche können darüber nicht hinwegtrösten. Es ist Tatsache, dass Millionen nicht mehr im Schatten der Kirche leben wollen, ja dass sie sogar zum Teil mit Hass und Feindschaft gegen die Kirche erfüllt sind.

Aber soll daran die Schule schuld sein? Allein gewiss nicht. Die menschlichen Verhältnisse pflegen überhaupt selten so einfach zu sein, dass sie aus einer Ursache abgeleitet werden können. Auch bei der kirchlichen Fahnenflucht wirken eine Reihe von Motiven zusammen. Unter ihnen spielt die religiöse Unterweisung der Schule allerdings keine untergeordnete Rolle, denn auch hier macht sich die Bedeutung der Grundlegung im Aufbau des persönlichen Innenlebens geltend und hier vielleicht mehr als sonstwo.

Aber vielleicht dürfen wir gar nicht von einer religiösen

Unterweisung sprechen; wir müssen dafür kirchlichen Unterricht einsetzen. Damit stossen wir zugleich mitten in das Problem hinein, das uns hier beschäftigen wird.

Bisher bestand der Religionsunterricht der Schule in der Weitergabe der kirchlichen Lehrschätze, der Dogmen, der christlichen Sittenlehre, der biblischen und der Kirchengeschichte, der Sprüche und Lieder. Vom Standpunkt der Kirche aus wurde dies von der Schule gefordert: Ausrüstung der Jugend mit einem bestimmten Quantum kirchlichen Lehrgutes, so wie der Staat und die Gemeinden immer darauf hielten, dass dem heranwachsenden Geschlecht bestimmte Kenntnisse und Fertigkeiten in der Schule beigebracht würden, die das Leben nötig hat. Gegen letzteres lässt sich auch nichts sagen. Damit die erwachsene Welt an den kulturellen Aufgaben der Gegenwart mit Bewusstsein und Geschick teilnehmen kann, soll die Jugend durch Erwerb von Kenntnissen und Fertigkeiten in der Schule tüchtig vorbereitet werden. In gleicher Weise kann man verlangen, dass sie durch den Religionsunterricht zu lebendigen Gliedern der kirchlichen Gemeinschaft herangebildet werde.

Es kann verlangt werden — dem Verlangen ist aber bisher nicht entsprochen worden, konnte nicht entsprochen werden. Wo doch eine Anzahl kirchlich gestimmter Seelen aus den Schulanstalten herauswuchs, ist dies häufig nicht wegen, sondern trotz des Religionsunterrichts geschehen.

Die Hauptschuld lag zunächst darin, dass man den Gegenstand des Religionsunterrichts, trotz der Warnungen der Katechetik, in gleicher Weise behandelte wie die übrigen Stoffe des Schulpensums. Ehrenhalber wurde der Religionsunterricht nur an die Spitze gebracht und die ersten Unterrichtsstunden des Tages ihm zugesprochen, in denen die Schüler noch frisch sind. Aber die tiefen Unterschiede, die in den religiösen und weltlichen Materien liegen, machten wenig Kopfzerbrechen. Allenfalls wurde dem Lehrton in der Religionsstunde eine gewisse Feierlichkeit beigelegt — aber eingepaukt musste das vorgeschriebene Pensum werden, genau so, wie das Einmaleins, die Geschichtstabellen, die geographischen Namen und Daten, die Gedichte, die Deklinationen u. a. So verlangten es Vertreter der Kirche, die im Konfirmandenunterricht auf einem gewissen festsitzenden kirchlichen Stoffquantum weiterbauen und der Jugend das nötige theologische

Gepräge verleihen wollten, mit dem versehen sie im 14. Lebensjahr rite abgestempelt nun ins Leben hinaustreten konnte — mit dem bekannten Effekt, dass die Konfirmation für die weitaus grösste Zahl der jugendlichen Teilnehmer zu einem Abschiedsfest von der Kirche geworden ist.

Die Ueberschätzung des kirchlichen Lehrstoffes, als seien in ihm wunderbare Kräfte verborgen, die mit der blossen Darbietung von selbst wach würden, hat sich bitter gerächt. Das theologische Wissen allein macht es nicht. Wenn nicht die Hauptsache dazu kommt, von der wir noch zu sprechen haben, dann ist alles umsonst.

Und weiter beging man den grossen Fehler, dass man es mit der Masse des Unterrichtsstoffes zwingen wollte. Möglichst viel kirchlicher Lehrstoff, Biblische Geschichte, Katechismus, Sprüche, Lieder, möglichst viel Religionsstunden in der Woche — dann, so hoffte man, wird die innigste Frömmigkeit sich einstellen. Wiederum dieser blinde Glaube an die Wunderkraft des kirchlichen Wissens! Als ob die Masse es täte; als ob wir es nicht zuweilen erlebt hätten, dass gemeine Verbrecher durch ihr kirchliches Wissen sich geradezu auszeichneten. Dies allein könnte Denkende stutzig und der Masse des Stoffes gegenüber sehr skeptisch gesinnt und auf andere Faktoren aufmerksam machen, die weit wichtiger erscheinen.

Wenn die Eltern fromm sind, entwickelt sich in der Atmosphäre des Hauses von selbst religiöser Sinn und Liebe zum Guten. Wenn Religionslehrer fromm sind, ergriffen im Innersten von den religiösen Wahrheiten, werden sie auch erzieherisch auf die Jugend wirken. Darum forderte der Theologe Rothe: „Sehr wichtig ist auf dem gegenwärtigen Punkt der geschichtlichen Entwicklung, dass in der Schule durch ein recht besonnenes Masshalten mit dem Religionsunterricht die zarte Pflanze der jugendlichen Frömmigkeit in ihrer ersten Entwicklung mit wahrhaft religiöser Vorsicht geschont werde. Lauter recht innig fromme Lehrer und recht wenig Religionsunterricht, das ist nach dieser Seite hin die Aufgabe."

Mit dem Fehler der Massenhaftigkeit der kirchlichen Lehrfracht, mit der die Köpfe beladen wurden, hing weiterhin zusammen, dass man nur ausnahmsweise auf den Gedanken kam, danach zu fragen, ob denn das kirchliche Lehrgut auch für Kinder

eine angemessene Speise sei. Die Psychologie des Kindes blieb bis in unsere Tage hinein für die Wissenschaft „Katechetik" eine terra incognita. Es ist dies nicht gerade verwunderlich, wenn man bedenkt, dass die Psychologie überhaupt nicht zu den notwendigen Lektionen gehört, die ein Geistlicher beherrschen muss.

In kirchlichen Kreisen wurde nicht selten allen Ernstes der Satz vertreten, man solle nur tüchtig auswendig lernen lassen, das Verständnis werde später kommen. Selbst aufgeklärte und religiöse Männer können sich heute noch ohne Gewissensbisse in diesen alten Bahnen bewegen, wie Baumgartens Schrift beweist.

Weil man seine psychologische Lektion nicht gelernt hatte, so konnte man es bis jetzt auch ruhig mit ansehen, dass der Katechismus im Jugendunterricht die Hauptrolle spielte. Hierin ist die Kirche geradezu mit Blindheit geschlagen. Wollte man der Jugend irgendeine philosophische Metaphysik wörtlich einprägen, so würde überall ein Sturm der Entrüstung losbrechen und die Volksseele überkochen — die kirchliche Metaphysik darf aber zum Lehrgegenstand für Kinder gemacht werden, allerdings nicht mehr auf der Unterstufe, wie früher, aber der Mittelstufe, also Kindern von zehn Jahren, darf man davon schon bieten. Einen solchen Unfug hat die Kirche bis heute nicht nur geduldet, sondern geradezu befohlen. Wer kann sich dann wundern, wenn die Kinder schleunigst davonlaufen und alles über Bord werfen, was nur entfernt an „Religion" grenzt? Man denke an die Kinder-Erinnerungen von Gottfried Keller im „Grünen Heinrich". Gewiss darf man sich auch nicht wundern, wenn Tausende von Erwachsenen Herrn Bebel zujubeln, wenn er die trostloseste aller Weltanschauungen, den Atheismus, predigt.

Soweit hat es der Religionsunterricht der Schule unter dem Einfluss der Kirche glücklich gebracht. Und weiter bedenke man, welche Zeit und welche Mühe in der Schule aufgewendet wird, um kirchliches Wissen anzuhäufen in den Köpfen, das nach der Schulzeit möglichst rasch abgeschüttelt, der Vergessenheit anheimfällt. Wozu diese Torheit, etwas unter grossen Mühen und vielem Seufzen aufzuhäufen, wovon man sich bei der ersten Gelegenheit zu befreien sucht? Ein altes Wort verlangt mit Recht: Non scholae, sed vitae. Aber im Religionsunterricht kann man getrost

den Satz umkehren: Non vitae, sed scholae. Es wird ja auf anderen Gebieten auch manches nur für die Schule gelernt, aber es sind doch nur einzelne Stücke, und diese toten Stücke werden auch immer besonders lastend empfunden. Im Religionsunterricht wird aber nur zu oft der Gesamt-Ertrag in Frage gestellt, da mit dem kirchlichen Wissen, das keinen Weg zum persönlichen Innenleben des Schülers fand, das Interesse für religiöse Dinge überhaupt ausgelöscht erscheint.

Dies Urteil bezieht sich auch auf die höheren Schulen, obwohl hier der kirchliche Macht-Einfluss nicht so greifbar hervortritt wie bei den Volksschulen. Aber da der Unterricht an diesen Anstalten ebenfalls in falschen Bahnen erteilt wird, so treten auch hier alle die üblen Folgen zutage, die wir soeben in Kürze geschildert haben. Und hier vielleicht in erhöhtem Masse.

Nun soll zunächst nicht verkannt werden, dass der kirchlich gerichtete Religionsunterricht der höheren Schulen mit besonderen Schwierigkeiten zu kämpfen hat.

Zunächst steht ihm vielfach die Stimmung der Familien entgegen, die der Kirche entfremdet, wenn nicht feindselig gesinnt sind. Die höheren Schichten, unter dem verheerenden Einfluss einer materialistisch gerichteten Naturwissenschaft stehend, haben damit angefangen. In die unteren Schichten ist dann diese Stimmung allmählich durchgesickert trotz allen Geschreis der Besitzenden und Herrschenden: Dem Volke muss die Religion erhalten werden! Wenn aber die Familie nicht mithilft, wird der Religionsunterricht vergeblich sich abmühen. Wenn es in den Familien zum guten Ton gehört, über Kirche und Religion allen erdenklichen Spott auszugiessen, über Finsternis und Pfaffenwirtschaft zu räsonnieren, da wird die Schule schwer dagegen ankämpfen können.

Es kommt hinzu, dass die reifere Jugend für kirchliche Belehrungen überhaupt wenig übrig hat. Professor Hildebrand hat bis zu einem gewissen Grad recht, wenn er meint: „Was nach dem 14. oder 15. Jahre von Religion vordemonstriert wird, läuft vom Geiste unserer Jünglinge ab wie das Wasser vom Regenmantel.“ In diesen Jahren des Uebermutes, des Geschwelltseins des Lebenssinnes lenkt sich der Blick nicht gern auf Abhängigkeit und Demut, nicht auf Sünde und Gnade, wenn nicht besondere Lebenserfahrungen mit Nachdruck eingreifen.

Und dann bedenke man, dass die Jugend in diesen Jahren ausserordentlich zurückhaltend wird in dem, was in ihr vorgeht, in den tiefsten Tiefen ihrer Seele, hinter den Kulissen, die dem Lehrer allein von Zeit zu Zeit sichtbar werden. Das verkehrteste ist, ein dogmatisches System einpressen zu wollen, in einer Zeit, wo Zweifel und Kritik durch die jugendliche Seele stürmen, wo die ersten Ansätze einer Weltanschauung sich bilden wollen, es sei denn, dass man die Jugend von der Welt abschliessen und mit Kasteiungen und Zwangsmitteln aller Art ihre Seele mürbe machen wollte, um auf Trümmern das kirchlich vorgeschriebene System zu errichten. Von Bismarck hörten wir etwas über seine geistige Verfassung, in der er vom Gymnasium schied. Er beginnt das erste Kapitel seiner „Gedanken und Erinnerungen": „Als normales Produkt unseres staatlichen Unterrichts verliess ich Ostern 1832 die Schule als Pantheist." In gleicher Verfassung werden viele andere nach ihm die Schule verlassen haben.

Es ist nicht anders möglich bei einem Unterricht, der aller Psychologie Hohn spricht.

Dabei haben Männer, die es ernst meinen, den verderblichen Vorschlag gemacht, die Ergebnisse des Religionsunterrichts dadurch zu heben, dass Religion als Prüfungsfach in die Abgangs-Prüfung aufgenommen werde, wodurch dem Jüngling mehr Achtung vor diesem Fach eingeflösst werden könne. Difficile est, satiram non scribere.

Bekannt ist es, wie in der religiösen Entwicklung des Volkes Israel zwei Strömungen nach- und nebeneinander aufgetreten sind, eine gesetzesgläubige, buchstabenstarre, geistlose, gottverlassene — wiewohl gerade sie im Bunde mit dem Ewigen sich wähnte und den Tempeldienst besass mit allen Pfründen — und eine freie, geistesstarke, gottgläubige, sozial gerichtete Strömung, wie sie in der Prophetie sich gewaltigen Ausdruck verschaffte. Es ist unschwer zu erkennen, dass in unserm Volke die beiden Strömungen auch vorhanden sind und dass die Herrschaft bei denen liegt, die das wahre Christentum nur zu oft in der Befolgung von äusseren Gesetzesvorschriften, buchstäblichem Nachbeten und Aufrechterhalten alles Formenwesens sehen. H. St. Chamberlain führte diese Erscheinung bekanntlich bei den Juden zurück auf die stark

umfochtene Hypothese von semitischen und arischen Zweigen, die im Judentum nebeneinander herlaufen und in einer verschiedenen Auffassung der Religion zum Ausdruck kommen. Worauf in unserem Volke die Doppelreihe beruht, wer möchte dies ohne weiteres sagen? Vorhanden ist sie. Und die herrschende Richtung, die kirchlich abgestempelte, hat einen mächtigen Bundesgenossen in der juristischen Bürokratie, in der wundersamen Verquickung von Staat und Kirche, die je länger je mehr unserer Kirche zum Verderben gereicht, und, wenn sie nicht rechtzeitig aufgelöst wird, sicher die christliche Religiosität in unserem Volke vollends zum Sterben bringen wird.

Diese Bürokratie im Bunde mit der Hierarchie, die in der evangelischen Kirche nicht weniger blüht als in der katholischen, nur weniger auffallend, hat es dahin gebracht, dass in unseren Schulen viel kirchlicher Unterricht und herzlich wenig echter Religionsunterricht sich findet. So wird z. B. von den beiden Regimentern, Staat und Kirche, im Einverständnis gefordert: „Der Religionsunterricht an den höheren Lehranstalten hat in einer zusammenhängenden Darstellung und eingehenden Begründung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre zu gipfeln; denn die Zöglinge der Gymnasien, Realschulen und Seminare müssen mit einer einheitlichen, festgefügten Welt- und Lebensanschauung ausgerüstet hinaus ins Leben treten, das sie bald in den Kampf um die Weltanschauung und vor grosse Aufgaben und wichtige Entscheidungen stellt . . . Entsprechend dem Wahrheitsdurste der Jünglingsseelen muss die Wahrheit des Christentums erwiesen werden. Da aber eine christliche Sittenlehre unbedingte Gültigkeit nur für denjenigen haben wird, der die volle Gewissheit hat, dass Jesus die vollkommenste Offenbarung, der eingeborene Sohn Gottes war, so ist die erste Aufgabe, diese Gewissheit zu begründen durch Aufzeigung der objektiven Merkmale der Gottessohnschaft Jesu Christi . . ."

Also dogmatischer Unterricht und nichts als dogmatisch-systematischer Unterricht mit Einschluss der Ethik. Diese Disziplinen sollen dem Zögling eine festgefügte Welt- und Lebensanschauung geben! Dazu bemerkt Professor Thrändorf mit Recht (Zeitschrift für Philos. u. Pädag. 1904, 5. Heft):

„Mit dieser festgefügten Welt- und Lebensanschauung treten nun schon seit langen Zeiten unsere Gymnasiasten, Realschüler

und Seminaristen ins Leben hinaus, und was beobachten wir? Bei seichteren Individuen Spott und Hohn über Religion und Sittlichkeit und bei ernsteren Zweifel und daher starke Hinneigung zu Büchern wie Häckels Welträtseln und Nietzsches Jenseits von Gut und Böse. Wo bleibt da die festgefügte Weltanschauung, die die Schule ihren Zöglingen mitgegeben zu haben glaubte? Nun, sie bleibt, wo sie immer war, — im Schulsack. Diese ganz „festgefügte Weltanschauung" war eben weiter nichts als ein Leitfaden und ein Heft. Beim Lehrer mag es wirklich Weltauffassung gewesen sein, für den Schüler war es nur Bericht über eine Weltanschauung. Dass dieser Bericht im Schüler wieder Weltanschauung werden müsste, ist eine Annahme, deren Hohlheit jedem psychologisch nur etwas Gebildeten ohne weiteres einleuchtet."

Man erinnere sich doch, dass schon Schleiermacher den Wahn, Religion sei durch dogmatische Unterweisung lehrbar, gründlich zerstört hat. Aber trotz Schleiermacher, der von der offiziellen Welt in Staat und Kirche zwar verehrt aber nicht beachtet wird, liegt der Schwerpunkt des religiösen Jugendunterrichts immer noch in der Dogmatik, ähnlich wie von geist- und gemütlosen Lehrern im Unterricht der alten Sprachen die Grammatik traktiert wird, als ob die Lektüre dazu geschaffen worden wäre, Beispiele für grammatische Regeln zu liefern! Dabei wird solcher Unterricht noch als besonders gründlich gepriesen. Ja, insofern er gründlich abschreckend wirkt, dort vom Evangelium, hier von der Lektüre der Klassiker.

Die Machthaber im Staat und in der Kirche wollen es nicht sehen — oder wenn sie es sehen, scheuen sie sich zu helfen —, dass der Religionsunterricht unserer Schulen eine vollständig isolierte Stellung einnimmt. Er bildet eine Welt für sich, aber eine Welt ohne Leben und darum ohne Einfluss. Daneben werden die Naturwissenschaften gelehrt und Geschichte und Literatur getrieben. Eine alte überlebte und eine neue aufstrebende Welt legt man in den Köpfen der Jugend nebeneinander nieder. Glaubt man denn, dass dies ohne Anstoss geschehen kann? Darf man annehmen, dass das, was bei den Erwachsenen zu den heftigsten Erschütterungen führt, in den jugendlichen Seelen ohne jeden Sturm gleichsam von selbst sich ausgleichen werde? Wer es tut, befindet sich in einem verhängnisvollen

Irrtum. Derselbe Prozess, der sich in der Welt der Erwachsenen abgespielt hat, da das Dogma weichen und hinter wachsenden Einsichten in das Einzelne und in das Ganze der Welt in Natur und Geschichte zurücktreten musste, wiederholt sich, wenn auch in bescheideneren Grenzen, aber doch oft recht tumultuarisch, in den Seelen der Jugend. Sie sind dem neu auftauchenden Weltbild, als dem anziehenderen, lebendigeren, glaubensvoll zugewandt und fliehen glaubenslos die kirchlichen Dogmen, als tote Inventarstücke vergangener Zeiten.

Und trotzdem ist religiöser Glaube noch nicht erstorben.

Der Mensch muss viel Religion haben, sagen wir mit Jean Paul, da der gewöhnliche theologische Unterricht sie bisher noch nicht ganz auszurotten vermochte.

II. Vorschläge

So haben wir einen Einblick gewonnen in die bestehenden Verhältnisse des Religionsunterrichts und können es von hier aus begreifen, warum Religiosität und Kirche unter ihnen leiden müssen. Aber vom Boden dieser Tatsachen aus haben wir nun auch den Weg zu suchen, der auf eine Beseitigung der Missstände und auf eine Fortentwicklung gerichtet ist, die dem religiösen Leben unseres Volkes zugute kommen soll.

Ehe wir dies tun, sei auf einen Lösungsversuch hingewiesen, der in seiner Einfachheit etwas ungemein Bestechendes hat, freilich bei näherem Hinsehen sehr an Anziehungskraft verliert und für unsere deutsche Auffassung viel zu mechanisch erscheint. Wir meinen den Vorschlag, die Schule von den Schwierigkeiten des Religionsunterrichts dadurch zu befreien, dass man die religiöse Unterweisung aus der Schule nimmt und der Kirche zuschiebt. Es ist bekannt, dass vor allem Frankreich und die Vereinigten Staaten von Nord-Amerika diesen Weg eingeschlagen haben, Frankreich, weil es sich nicht anders zu helfen wusste, um das Schulwesen von der Kirche zu befreien, die Vereinigten Staaten, weil die Schule als Vermittlungsanstalt von praktischen Kenntnissen angesehen wurde, die es nicht mit idealen Glaubenswahrheiten zu tun hat. Eine eigenartige Begründung dafür hat Dr. Harris, der Vorsitzende des Education Department in Washington, vor einiger Zeit gegeben: „Der Religionsunterricht ist ein Vorrecht der Kirche, die ihn deshalb

auch nur allein in der sinnbildlichen Ausdrucksweise, verbunden mit den Gebräuchen und Gesängen, erteilen kann und soll. Behält man den Religionsunterricht in den weltlichen Schulen bei, so heisst das auch zu gleicher Zeit seine Eigenart verweltlichen und das Dogma zu einem philosophischen Deismus herabsetzen."

Diese Auffassung ist nach mehreren Seiten hin interessant. Einmal erhellt aus ihr, dass Dr. Harris sich den Religionsunterricht der Kirche in erbaulicher, nicht schulmässiger Form denkt. Das andere Mal fürchtet er, dass der Religionsunterricht in der Schule verweltlicht, das Dogma zu einem philosophischen Deismus herabgesetzt werde.

In beiden Richtungen können wir Herrn Dr. Harris nicht folgen. Schon deshalb nicht, weil wir in Deutschland an die historische Entwicklung weit mehr gebunden sind als in den Vereinigten Staaten. Auf Grund dieser Entwicklung halten wir daran fest, dass die Schule, wenn sie Erziehungs- und nicht reine Unterrichtsanstalt sein will, auf den Religionsunterricht gar nicht verzichten kann. In ihm liegt der Ankergrund für eine einheitliche Weltauffassung und Lebensführung. Wer möchte leichthin eine solche Fundamentierung preisgeben, der es mit der Jugenderziehung ernst meint?

Und wenn auch die Schule, um den Schwierigkeiten zu entgehen, die Religion von sich abzuweisen wünscht, so hilft ihr dies nichts. Denn irgendeine Weltanschauung muss in ihr herrschen, wenn sie etwas weiter als über die blosse Kenntnisvermittlung vordringen will. Und die wissbegierigen Fragen einer vorwärts und einwärts dringenden Jugend kann sie nicht abweisen, wenn sie es nicht vorzieht, die Jugend verstummen zu machen. Dann aber verzichtet sie auf jede tiefergehende Beeinflussung und wird zu einer blossen Fabrik, in der Kenntnisse und Fertigkeiten in bestimmten Quanten verzapft werden.

Glaubt man aber in einem abstrakten Moralunterricht einen genügenden Ersatz für den Religionsunterricht zu finden, so wird man sehr bald des Irrtums gewahr werden und einsehen, dass diesem Unterricht das Beste fehlt, was auf die Jugend zu wirken vermag: Anschaulichkeit, Farbenreichtum, Frische. Das gleiche geht ja auch dem systematischen Unterricht der Glaubenslehre ab, weshalb wir ihn aus der Jugendunterweisung herausnehmen und einem reiferen Alter zuweisen

wollen, während in den Erzählungsstoffen, den biblischen wie den profanen, die konkrete Unterlage gefunden wird, die wir wünschen. Sie besitzen die Grundbedingungen, um das Gemüt erwärmen zu können. Darauf kommt alles an. Wenn das im Unterricht fehlt, wenn nur dem Kopf etwas geboten wird, das Herz aber leer ausgeht, dann ist aller Religionsunterricht umsonst.

Und weil dieser Unterricht so oft nur an den Intellekt sich wendet und vor allem das Gedächtnis in Anspruch nimmt, wobei mechanische Aufnahme und Wiedergabe durchaus nicht ausgeschlossen sind, deshalb wirkt er so oft das Gegenteil von dem, was er beabsichtigt.

Möchten doch alle, die auf diese Seite der religiösen Unterweisung wenn nicht theoretisch, so doch praktisch den Schwerpunkt legen, einmal ernstlich die Frage aufwerfen und zu beantworten versuchen, ob und inwieweit überhaupt Religion lehrbar sei. Diese Frage kann die Augen öffnen und die rechten Wege weisen.

Allerdings muss man sich vorher darüber verständigen, was denn Religion sei. Soviele abweichende Definitionen auch darüber gegeben sein mögen, darin werden alle tiefer Blikkenden sich verständigen, dass Religion nicht Gelehrsamkeit ist, nicht reproduzierbares Wissen, sondern eine Kraft des Gemütes, die das Leben beherrscht in Gegenwart und Zukunft. Religion ist nicht wie Philosophie und Wissenschaft ein bloss theoretisches, auf die Ueberwindung von Widersprüchen gerichtetes Streben, auch nicht ein bloss mystisches Versenken in die Urnebel menschlicher Herkunft, sondern ein praktisches Verhalten des gesamten Menschen. Wo Religion in äusseren Formen gesucht wird, tritt Erstarrung ein; wie einst bei den Juden, so jetzt bei den Christen. Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig, sagte Paulus. Jesus zerbrach die alten Formen, um dem lebendigen Geiste Platz zu schaffen. In der christlichen Kirche ist der gleiche Prozess eingetreten; darum ist sie tot und starr geworden. Darum warten wir mit Sehnsucht auf den, der uns den neuen Geist bringen wird.

Wenn die Kirche es aber bis jetzt nicht vermochte, so muss die Schule es dartun, dass wir noch Religion haben und Christen sind und dass wir es sein können, ohne in irgendeinem Punkte die Errungenschaften der modernen Wissenschaft

verleugnen zu müssen. Allerdings dürfen wir uns nur an das Bleibende im Urchristentum halten. Dieses hat noch immer mit den wissenschaftlichen Ergebnissen sich zu verständigen gewusst, die Dogmengläubigkeit aber hat ihnen nur zu oft Feindschaft angesagt und bis auf den heutigen Tag mit Bannstrahl, Interdikt und Verwünschungen gedroht. Auch unter den Evangelischen gibt es leider noch immer Rückständige, die so wenig Vertrauen in die Kraft ihres Glaubens setzen, dass sie die Wissenschaft als feindliche Macht brandmarken zu müssen glauben; die da meinen, man könne die Jugend von allem Weltlichen absondern, etwa so, wie ein bekannter Fabrikant glaubte, seine Arbeiter von der Lektüre sozialistischer Schriften fernhalten zu können. Diese Zeiten sind vorüber. Man mag es bedauern, aber es nützt weder etwas, den Kopf in den Sand zu stecken, um der Gefahr zu entgehen, noch einen reissenden Strom mit den Händen aufzuhalten, um ihm einen andern Weg zu weisen.

Vor allem kommt es darauf an, ob man durch den Religionsunterricht ein der Autorität der Kirche fügsames Geschlecht abrichten will, oder ob die Absicht darauf gerichtet ist, religiös sich selbst bestimmende Persönlichkeiten heranzubilden. Wer das erste will, prägt den Katechismus ein und was von kirchlichem Lehrgut nur in die Köpfe hinein will. Katholiken und Evangelische des rechten Flügels reichen sich hierin die Hände. Wer das zweite will, stellt den systematischen Lehrstoff zurück, die biblischen Erzählungen sowie die religiösen Klassiker der folgenden Jahrhunderte bis zur Gegenwart, bis auf Fr. Naumann u. a., in den Vordergrund.

Das tun die psychologisch und religiös gerichteten Protestanten freier Richtung, denen die Idee des allgemeinen Priestertums höher steht als alles Kirchentum, weil sie Leben weckt, während das dogmatische Kirchentum das Leben tötet. Auf der einen Seite steht die freie Selbstbestimmung der Geister, auf der anderen eine Führung, die auf Unterwerfung und Gehorsam rechnet.

Wer das erstere will, wird die Aufgabe des Religionsunterrichts darin sehen, den religiösen Lehrstoff so zu geben, wie es dem kindlichen Anschauen und Fühlen gemäss ist, also episch, bildlich und anschaulich mit Zurückbeziehung auf das

Jugendleben. Mit fortschreitender Entwicklung wird manches dann der konkreten fasslichen Form entkleidet, vergeistigt und mehr ins grosse und allgemeine gerückt, ähnlich wie es auch in der Gesamtentwicklung geschehen ist. Manches von dem, was geboten wurde, um das Kinderherz für Religion empfänglich zu machen, wird später abgestreift. Man sehe dabei nur zu, dass damit die bleibenden religiösen Werte, die dem kritischen Denken stand halten, nicht verloren gehen.

Dazu gehört Freiheit für den Lehrer, damit er sein Herz in den Unterricht hineinlegen kann. Bei dem jetzt herrschenden Zwang muss er Steine statt Brot geben, denn die herrschende Richtung in der Kirche will es ja nicht anders. Nach dem psychologisch bestimmten Unterricht wird als Hauptziel für den Religionsunterricht in der Schule das Einleben in die Persönlichkeit Jesu gelten. Dieses Ziel ist unvergleichlich mehr wert als die Kenntnis von Dogmen, von denen der Herr selbst nichts wusste. Und wenn geschrieben steht: Ich will ausgiessen von meinem Geist auf alles Fleisch — so kann damit wohl verstanden werden, dass das Christentum alles umspannt, die ganze konkrete, vielgestaltige Menschheit, auch die moderne Wissenschaft. Ein engherziges, dogmengläubiges, verbohrtes Christentum brandmarkt, wie wir schon gesagt haben, die Ergebnisse der Wissenschaft, wenn sie dem Dogma widerstreiten; ein freies, weltumspannendes Christentum schliesst sie in sich ein.

Das muss vor allem erstrebt werden, in der Jugend diese Ueberzeugung vom Christentum festzulegen, dass es über aller Wissenschaft steht und mit jeder Wissenschaft, die die Wahrheit sucht, gehen kann. Dazu gehört, dass man die Jugend den Weg führt, den die religiöse Entwicklung unseres Volkes genommen hat. Auf diesem Wege lernt sie alle die Strömungen kennen, die Einfluss gewinnen wollten auf Religion und Kirche, die Orthodoxie wie den Rationalismus, den Pietismus wie Pantheismus und Atheismus. Man glaube doch nicht, dass unsere Jugend davon nichts erführe. Wenn der Religionslehrer in verständiger Führung die reifere Jugend nicht mit allen wesentlichen Strömungen bekannt macht, dann tut sie es auf eigne Faust und, da die Leitung mangelt, nicht selten in geradezu seelenverwüstender Weise.

Aber vor allem ist auf den Beginn der religiösen Unter-

weisung Gewicht zu legen. Die Versündigung an unseren Kindern fängt früh an. In vielen Schulen werden die Kinder mit dem Eintritt in die Schule, also im sechsten Lebensjahre, mit Religionsunterricht beglückt, denn, so heisst es, die frühesten Eindrücke sind die stärksten und nachhaltigsten. Das wäre ganz gut, wenn die Kinder dieses Alters bereits religiöse Vorstellungen besässen, an die der Unterricht anknüpfen könnte. Wo solche Anknüpfungen fehlen, artet der Unterricht in Wortmacherei aus. Darum kümmern sich die kirchlichen und juristischen Machthaber aber nicht; von der Psychologie des Kindes wissen sie nichts. Natürlich auch davon nichts, dass der Weg zu religiösen Ahnungen und Vorstellungen durch die Familienverhältnisse, also durch Beziehungen sittlicher Art hindurchgeht. Die Aufmerksamkeit des Kindes haftet an dem äusserlich Auffälligen, dem Starken, Mächtigen, Glänzenden. Und seine Hilflosigkeit und Schwäche weisen es hin auf die Liebe der Eltern und Geschwister. Nur ganz allmählich kommt ihm eine Ahnung, dass auch dem Können der Eltern Schranken gesetzt sind, dass sie einer höheren Macht bedürfen.

Von dem „Gott sprach" des Alten Testaments bis zu dem Satz des Neuen Testaments „Gott ist ein Geist", welch ein gewaltiger Abstand und welche Entwicklung! Blöder Unverstand und gänzliche Gottverlassenheit halten sich für berechtigt, diese Entwicklung zu übersehen, die mit vernehmbarer Stimme lehrt, dass es irreligiös ist, wenn man die religiöse Unterweisung der Jugend verfrüht. Wenn die Mutter in der Familie dem Kinde vom Jesuskind erzählt, lasst es ruhig geschehen; die kindliche Phantasie umspinnt diese Geschichten wie die Märchen mit ihren Farben. Aber der Unterricht in der Schule soll die Hand davon lassen, bis die Kinder dazu reif geworden sind, den religiösen Sinn zu fassen. Die Schule tut genug, wenn sie in den ersten Jahren Erzählungen aus der Heimat, Märchen und Sagen bringt und dem sittlichen Bestand des Seeleninhaltes erst eine gewisse Ordnung und Klarheit gibt. Alles andere, was nicht in organische Verbindung mit den Wurzeln des kindlichen Seelenlebens gebracht werden kann, welkt rasch dahin und gewinnt keinen Einfluss auf die Persönlichkeitsbildung. Nichts trägt in der christlichen Welt so sehr zum Verfall des Christentums bei als

das herrschende Herkommen, Kindern höhere Religionsideen in einem Alter mitteilen zu wollen, in welchem allenfalls ihr Gedächtnis die Fähigkeit hat, sie aufzunehmen.

Man bedenke: Es handelt sich darum, unsere Lebenswerte auch unseren Kindern einzupflanzen. Die höchsten von ihnen sind in der religiösen Weltanschauung, verbunden mit der sittlichen Lebensordnung, eingeschlossen. Hier liegt unser Halt, hier ist unser Leben verankert. Der Religions-Unterricht, der die Fundamente einer solchen Weltanschauung und Lebensordnung geben will, berührt damit das zentrale Lebensgebiet des einzelnen und der Gemeinschaft.

Unsere Frömmigkeit, die Weltanschauung und Lebensordnung umfasst, ist aus einem grossen Gange der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit erwachsen. In diesen Gang gilt es unsere Jugend hineinzuführen, um ihr zu zeigen, welche Lebenswerte auf diesem Wege liegen. Wieviel sie davon mitnimmt, liegt im Bereich der erzieherischen Hoffnung. Es mag zuweilen wenig genug sein, das kann aber an der Tatsache nichts ändern, dass auf diesem Wege allein eine tiefer gehende religiöse Einwirkung erwartet werden kann.

Der rechte Lehrgang darf psychologisch betrachtet nur historisch-genetisch sein.

III. Simultanschule?

Die Frage des Religionsunterrichts ist aber nicht nur deshalb so tief einschneidend, weil von ihrer Beantwortung so viel für die Entwicklung der Innen-Persönlichkeit abhängt, weil sie so tief in die erzieherische Aufgabe der Schule hineingreift, sondern weil sie auch für die Organisation unseres Schulwesens massgebend ist. Der Religionsunterricht bestimmt den Charakter der Erziehungsschule. Darum der heisse Kampf, der in den Parlamenten von Zeit zu Zeit immer wieder ausbricht, um Konfessionsschule und Simultanschule.

Nach der Auffassung, die durch die bisher gegebenen Darlegungen sich hindurchzieht, wird niemand im Zweifel sein, dass wir der hergebrachten Konfessionsschule, die ihren Schwerpunkt im Katechismus und im Memorier-Materialismus sucht, nicht das Wort reden. Aber ebensowenig der Simultanschule, wie sie jetzt besteht, wie sie häufig von einem Liberalismus, der nur

die Gegnerschaft zur Kirche ausdrücken will, auf den Schild gehoben wird.

Für jeden Erzieher, der positive Arbeit leisten will, kann nur die pädagogische Einheitsschule das Schulideal sein, d. h. die christliche Einheitsschule. Sie kann simultan sein, d. h. sie kann von Kindern beider Konfessionen besucht und von Lehrern beider Konfessionen geführt werden unter der Voraussetzung, dass sich beide auf das Gemeinsame besinnen und dieses Gemeinsame für das Grundlegende halten. Dieses einigende Band wird in dem biblisch begründeten Religions-Unterricht gesehen.

Unsere Simultanschule — wenn sie jemand so nennen will — kennt also keinen getrennten, an die Geistlichen der beiden Konfessionen aufgeteilten Religions-Unterricht. Unsere Simultanschule ist keine gespaltene, in zwei Hälften zerfallende Schule: es ist eine christliche Einheitsschule mit einheitlichem christlichen Unterricht auf der Grundlage des Alten und des Neuen Testaments.

Und diese Simultanschule ist bereits einmal dagewesen. Im Herzogtum Nassau hat sie bestanden von 1817 bis 1846. In diesem Jahre wurde unter dem Drängen der katholischen Partei der „allgemeine Religions-Unterricht“ verboten. Die Simultanschule mit konfessionell getrenntem Religions-Unterricht trat damit ein. Wird die deutsch-christliche Einheitsschule auf ewig nur ein Ideal und der Traum von Einzelnen bleiben?

Allerdings könnte sie auf absehbare Zeit hin nur die Grundschule bilden. Die oberen Stufen, die in das Leben und in die Lehre Luthers und in die Entwicklung der religiösen Strömungen seit der Reformation eingeführt werden, sollen protestantischen Geist atmen. Wir wollen uns durch keine Rücksicht auf katholische Zöglinge die Kraft des Lutherschen Geistes abschwächen lassen. Das wäre ein trauriger Religions-Unterricht, aber ein ebenso trauriger Geschichtsunterricht, der vor lauter Objektivität in wässerige Allgemeinheiten sich verlieren wollte, um nicht anzustossen. Nein, in den Jahren, wo die Ausbildung des persönlichen Innenlebens ein rascheres Tempo annimmt und sich die Züge der künftigen Lebensauffassung fester zu umreissen beginnen, da darf die Begeisterung des Lehrers für den „grössten Deutschen“ durch keinerlei Rücksichtnahme in Fesseln geschlagen werden. Da muss alles „Simultane“ in die Brüche

gehen. Da muss in der evangelischen Jugend das Gefühl siegen, dass auf dem Protestantismus die religiöse, sittliche und wissenschaftliche Kultur unseres Volkes ruht, und dass von seiner Kraft die Zukunft unseres Volkes abhängt. Damit sagen wir nichts gegen den Katholizismus; er mag seine eigenen Wege wandeln. Wir sagen alles nur für den Protestantismus; er soll uns nicht verkümmert werden; er soll sich frei und ungehindert entfalten dürfen; er soll die Bahn frei vor sich sehen und die Jugend kräftig und frisch in sie hineinstellen.

Leider haben sich die politischen Parteien dieser Sache bemächtigt. Ihre Fürsorge für die Schule äussert sich nur zu oft in Kämpfen um die Schule. So wurde auch die Simultanschulfrage zu einem Kampfobjekt streitender politischer Gruppen, weniger um der Sache, als um der Partei willen. Ein Erzbischof von Mainz hat dies mit dürren Worten zugestanden: „Wer das Szepter in den Schulen führt, der regiert die künftige Generation; darum müssen alle Parteien nach der Schulherrschaft trachten."

Als Ausfluss bestimmter Weltanschauungen, die den Parteien zugrunde liegen, erscheint ihre Schulpolitik. Demnach treten die Katholiken und mit ihnen die evangelischen Konservativen rückhaltlos für die Konfessionsschule ein. Sie muss als Stütze der autoritativen Auffassung dienen. Diese will mit der Verbindung von Thron und Altar die Zukunft des Volkes sichern und betrachtet den konfessionellen Geist der Schule als Hauptmittel für diese Sicherung. Von diesem Standpunkt aus wird die Simultanschule aufs schärfste bekämpft.

Die liberalen Gruppen sahen bisher in letzterer ihr Schulideal. Von dem Standpunkt ausgehend, dass die Schule ein politicum und kein ecclesiasticum sei, trachteten sie nach einer Trennung der Schule von der Kirche und kamen so zur Simultanschule, die den Religionsunterricht an die betreffenden Geistlichen abgibt. Von hier aus wurde die Konfessionsschule aufs schärfste bekämpft. Die Lehrerwelt aber schloss sich um so lieber der liberalen Auffassung an, als sie nur zu lange unter dem Zwange eines dogmatischen, gänzlich unpsychologischen Religionsunterrichts seufzen musste.

Allerdings hat sich in den letzten Jahren hierin eine Wendung vollzogen. Ein Teil der Liberalen lernte einsehen, zum Teil

auf Grund der Erfahrungen in den Schulen Oesterreichs, dass man mit der Einrichtung von Simultanschulen dem freien protestantischen Geiste keinen Dienst erweist. Denn die ständige Rücksicht auf den katholischen Teil der Kinder legte nicht nur den Geschichtsunterricht lahm, sondern erstreckte sich bis in den Geographieunterricht hinein, da die Nennung der protestantischen Hochburgen, Eisenach mit der Wartburg und Möhra, Wittenberg und Eisleben usw. Anstoss erregte. Zudem merkte man mit der Zeit, dass es doch dem Geiste des Liberalismus direkt widerspricht, ein bestimmtes Schulideal allen Volksgenossen aufzudrängen. Die Katholiken und die orthodoxen Konservativen zwingen ja zwar auch ihr konfessionell geprägtes Schulideal auf. Aber dies passt in ihre gesamte Gedankenkonstruktion hinein, da sie Jugend und Erwachsene fest verankern wollen in den autoritativen Gewalten der Kirche und des Staates. Der Liberalismus darf seinem Geiste nach dies nicht tun. Er ist auf Freiheit und Selbständigkeit individueller Entwicklung gerichtet. Er steht auf dem Boden des urchristlichen Prinzips von dem Wert jeder einzelnen Menschenseele.

Von dieser Auffassung aus kann er nicht für die Simultanschule als alleiniges Schulideal eintreten. Denn das bedeutet Vergewaltigung eines grossen Teils unseres Volkes, der nicht eine gespaltene, sondern eine innerlich geschlossene, in einheitlichem Geiste geleitete Schule will. Zwang und Vergewaltigung sollten aber dem Liberalismus fern sein.

Um aus dieser Klemme herauszukommen, gibt es nur ein Mittel. In die Entscheidung der Eltern ist es zu legen, in welche Schule sie ihre Kinder schicken wollen. Dies allein entspricht wahrer Gewissensfreiheit. Nach diesem Prinzip können wir nicht anders, als den Eltern allein, denen doch die Sorge um ihre Kinder in erster Linie obliegt, das Recht zugestehen, ihre Kinder in den religiösen und sittlichen Ueberzeugungen erziehen zu lassen, die sie selbst bekennen. Die Gewissensfreiheit ist ein Teil des Familienrechts, und zwar der wichtigste, solange die religiöse Ueberzeugung das innerste Heiligtum des Menschenherzens bildet.

Das müssen die politischen Parteien einsehen lernen. Sie müssen aufhören, Schulfragen als Machtfragen zu behandeln. Sie müssen davon absehen, unter Freiheit nur die zu verstehen,

die ihren Interessen entspricht, und vor allem nicht mehr als Freiheit betrachten, den schulpolitischen Gegner vergewaltigen zu wollen.

Vom Standpunkt der Gewissensfreiheit aus könnte der Streit um die Schule in folgender Weise geregelt werden:

1. Die Glieder der staatlich anerkannten Religionsgesellschaften können zur Gründung von Konfessionsschulen zusammentreten;
2. Familien verschiedener Konfessionen können sich namentlich aus praktischen und nationalen Motiven zur Gründung von Simultanschulen vereinigen;
3. die Dissidenten können Schulen gründen; ebenso einzelne Personen oder Genossenschaften, soweit sie sich über ihre Erziehungsgrundsätze der obersten Schulbehörde gegenüber genügend ausweisen.

Das ist die einzig mögliche prinzipielle Lösung der Streitfrage. Sie mag im einzelnen bei der Durchführung mancherlei Schwierigkeiten bereiten, namentlich in Bezug auf die finanzielle Regelung. Die grundsätzliche Auffassung aber kann dadurch nicht umgestossen werden. Wollte man sie nur ernstlich ins Auge fassen — Mittel und Wege zu ihrer Verwirklichung würden sich schon finden. Nur auf Grund der Anerkennung der Elternrechte kann der Schulfriede herbeigeführt werden; im andern Fall bleibt der Schulstreit ein immer willkommenes Streitobjekt der politischen Parteien und ein willkommener Gegenstand für die politischen Tagesblätter.

Schlussbetrachtung

Es wäre viel gewonnen, wenn alle frei gesinnten protestantischen Männer und Frauen sich in solchem Geiste vereinten. Dann wäre auch die Zeit gekommen für einen Religions-Unterricht auf biblischer und kirchengeschichtlicher Grundlage. Er kann ein Mittel unserer Rettung werden und unsere Jugend, die mehr, als man glaubt, dem Materialismus und Pessimismus anheimfällt, von falschen Wegen zurückhalten. Der bisherige Religions-Unterricht ist unhaltbar geworden. In dieser Negation sind Tausende einig. Aber die „neuen Bahnen" laufen noch weit auseinander. Möchte wenigstens der gute Wille da sein, im Notwendigen sich zu einen und mit allen Kräften Hand an

eine Sache zu legen, die nicht zu den geringsten in unserem Volksleben zählt.

Es hat sich bisher noch immer gezeigt, dass den Prüfungen, Versuchungen und Gefahren, welche die materielle Kultur, sobald sie einen gewissen Höhegrad erreicht hat, den Völkern bereitet, der weltliche Idealismus, Bildung und Wissenschaft, Staatsgeist und Staatsgesinnung für sich allein nicht gewachsen scheint. Ebensowenig eine verweltlichte, konventionelle, in Dogmatismus erstarrte oder sonstwie salzlos gewordene Kirche und Kirchlichkeit, überhaupt keine andere Kraft und Macht der Welt als wahrhafte und lebendige Religiosität.

Es ist ein leerer Wahn, dass man ohne Zuziehung religiöser Motive, sei es das Volk, sei es Menschen von höherer Bildung, sei es sich selbst erziehen kann. Es bleibt ohne das ein ungedeckter Rest nach höchsten und letzten Beziehungen, den man mit allem Predigen von Humanität nicht decken kann. Oder was hätte man je Erhebliches damit geleistet? Das alle anderen überragende religiöse Motiv hat allein weltbewegende Kraft. Es muss diese Kraft wieder gewinnen, in deren Schwächung der Missbrauch der Vernunft mit Dogmen, die ihr widersprechen, gewetteifert hat.

Wir sehnen uns nachgerade aus dem materiellen Interessenkampf, aus der einseitigen Beziehung alles Geistigen und Ethischen auf das Wirtschaftliche heraus und protestieren gegen die Auffassung der Geschichte und des Lebens als des Ergebnisses rein mechanischer Vorgänge.

Denn es ist sicher, dass der Mensch einer Ergänzung der Wirklichkeit durch eine von ihm geschaffene Idealwelt bedarf und dass die edelsten Funktionen seines Geistes in solchen Schöpfungen zusammenwirken. Diese freie Tat des Geistes darf aber nicht die Truggestalt einer beweisenden Wissenschaft, einer Dogmatik, annehmen, sonst wird die Kritik sofort hervortreten und die Spekulationen zerstören.

Die Stimmung der Zeit ist tief einschneidend. Tausende fühlen heute, dass wir in einer religiösen Uebergangszeit leben. Das bisher für kirchlich sicher gehaltene Besitztum wird einer Umwertung unterworfen. Schon vor mehr als dreissig Jahren legte eine zu wenig beachtete Schrift „Der christliche Glaube und die menschliche Freiheit" mit einem offenen Brief an Herrn

v. Bennigsen Zeugnis davon ab. Mit der steigenden Abneigung gegen abgestorbene Glaubensformeln, die die Kirche mit fortschleppt, wächst die Sehnsucht nach Religion in allen Schichten, nicht zum wenigsten in den naturwissenschaftlich-materialistischen Kreisen, die des öden Atheismus satt sind, der die Rätsel häuft, statt sie zu lösen. Immer stärker wird an den überlieferten dogmatischen Grundlagen gerüttelt, da man sie als Fesseln eines neu aufsteigenden religiösen Geistes empfindet. Die Anhänger des Alten versuchen einzuhalten und mit grosser Gelehrsamkeit den Wahrheitsgehalt der Dogmen zu retten, aber trotzdem schwindet die Anhänglichkeit an die kirchliche Metaphysik dahin, unaufhaltsam, unwiederbringlich. Den veränderten Denkrichtungen gegenüber infolge der Veränderungen des naturwissenschaftlichen Weltbildes, der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse hat sich die Kirche bisher zu starr erwiesen, unfähig, den gewaltigen Umwälzungen in der geistigen und religiösen Struktur der Gesellschaft Rechnung zu tragen, unfähig, das wahre kirchliche Interesse zu wahren. Denn dieses besteht darin, die Religion zu retten, wenn auch die Kirche darüber unterginge. „Welches grössere Unheil," sagt Emerson „kann eine Nation treffen als der Verlust des Glaubens! Dann verfällt alles. Der Genius verlässt den Tempel, um sich im Senat oder auf dem Markte niederzulassen. Die Literatur wird frivol und die Wissenschaft kalt. Das Auge der Jugend wird nicht mehr von der Hoffnung auf eine andere Welt erleuchtet und dem Alter wird keine Ehre mehr zuteil. Die menschliche Gesellschaft lebt nur noch für jämmerliche Kleinigkeiten, und wenn die Menschen sterben, sind sie keiner Erwähnung wert." Wenn es wahr ist, dass die Kultur eines Volkes darauf beruht, dass gemeinsame sittliche Ideen in ihm eine innerliche Einheit herstellen und dass sie ihre Kraft aus dem Urquell einer gemeinsamen religiösen Weltanschauung erhalten, so müssen wir alles tun, um zu verhüten, dass unser Volk an einer glaubenslosen Zivilisation dahinstirbt.

Der bisherige Religionsunterricht der Schulen, der höheren so gut wie der Volksschulen, hat dem Niedergang in die Hände gearbeitet, weil er auf falschen Bahnen ging. Deshalb müssen wir zusehen, was die Schule tun kann, um den religiösen Wurzelboden wieder zu finden. Es kann nur geschehen in der

Befreiung der Gewissen, also auf demselben Wege, den einst die Reformation gegangen ist. Es gilt, die Gewissen der Lehrer von dem Zwang zu befreien, Katechismussätze eindrillen zu müssen, an die sie selbst nicht glauben können; und die Gewissen der Schüler davor zu bewahren, Worte nachzusprechen, mit denen sie keinen Sinn und kein Gefühl verbinden können.

Aber nur in einer tief einschneidenden, radikalen Neuordnung ist heute das Heil zu suchen. Wer vermitteln, leise treten, um der Menschen willen nicht anstossen will, der ist ein grösserer Feind des Fortschritts als der Orthodoxe, der keine Ahnung hat von dem, was in der Welt vorgeht, und, weil er sich in seiner Burg sicher fühlt, annimmt, sie könne überhaupt nicht gestürmt werden. Die schlimmsten Gegner unserer evangelischen Kirche sitzen nicht bei den Atheisten, sondern mitten im Kirchenregiment, weil sie wohl Ohren haben zu hören und Augen zu sehen, aber nicht hören und nicht sehen wollen, um aus ihrem gewohnten, lieb gewordenen Besitz nicht herausgeworfen zu werden. Sie sind auch die hartnäckigsten Feinde einer Reform des Religionsunterrichts.

Wären doch unsere Familien in Kirchen- und Schulsachen selbständiger, charaktervoller und voll eigenen Schaffensdrangs, so könnte wohl bald geholfen werden. Aber sie sind stumm und gleichgültig, nur zu sehr gewohnt, alles von oben, d. h. von der Bürokratie zu empfangen.

Und so bleibt alles ruhen unter einem schwer lastenden Alp, der von allen Seiten auf das Schmerzenskind unserer Schulen drückt. Wann wird unsere Kirche, unser Lehrerstand und unsere Jugend von ihm befreit werden?

Vielleicht dann, wenn wir in Deutschland lernen, weniger zu reden und energischer zu handeln.





Die gemeinschaftsbildende Kraft der Religion.

Von Gottfried Traub.

I.

Zwei Parolen sind es, welche augenblicklich in Deutschland für die Entwicklung des religiösen Lebens ausgegeben werden. Die eine heisst „Religion ist Privatsache", die andere lautet „Alles Heil liegt in der Gemeinschaftsbewegung". Wenn wir beurteilen wollen, worin die gemeinschaftsbildende Kraft der Religion wirklich liegt, können wir es veranschaulichen, indem wir die beiden genannten Parolen in ihrer geschichtlichen Entstehung und Wirkung verstehen lernen. Gerade die Gegenwart mit all ihren sozialen Bewegungen stellt auch die Religion eindringlicher als frühere Perioden vor die Frage, wie weit ihre gemeinschaftbildende Kraft tatsächlich reicht, und wieweit dies einen Segen für die Gesellschaft bedeutet. Nie kann ja die Religion aus dem Zusammenhang der geistigen und geschichtlichen Strömungen herausgehoben und als vereinzelte, unabhängige Erscheinung begriffen werden. Die jeweilige Färbung der religiösen Stimmung, die bestimmten Aufgaben religiösen Nachdenkens, die einzelnen Organisationen religiösen Lebens sind stets von den Zeitverhältnissen bedingt. Die Bewegungen der religiösen Gemeinschaften werden richtig nur gedeutet, wenn man sie als Antworten auf Fragen der Zeitgeschichte begreift.

Wir suchen zunächst festzustellen, wie jener Ruf „Religion ist Privatsache" entstanden ist. Dabei interessiert uns nicht, wann dieser oder jener religiöse Denker mit der ganzen Wucht seines Empfindens dieselbe Forderung, vielleicht mit andern Worten und anderer Begründung, erhoben hat. Auch ist uns gleichgültig, ob hier oder dort sich eine kleine

Gemeinschaft findet, welche sich die Loslösung religiösen Lebens von grossen Gesamtverbänden zur Lebensaufgabe stellt. Wir gehen davon aus, dass jene Parole heute Massenparole geworden ist. Freilich legen sich nicht alle einzelnen Glieder der Masse auf diese Forderung fest. Aber die Massenstimmung ist wesentlich beeinflusst von dieser Tendenz. Weit über die Masse hinaus übt sie noch Anziehungskraft. Wie ist es soweit gekommen?

Das europäische Christentum trägt einen wesentlich verschiedenen Charakter wie das amerikanische. Jenseits des Ozeans kümmert sich der Staat grundsätzlich nichts um die Kirchen. Einst wurden die Länder Amerikas von Männern bevölkert und kultiviert, welche ihr Heimatland gerade um der religiösen Verfolgungen willen verlassen hatten. Aehnlichen Erlebnissen wollten sie für alle Zukunft vorbeugen. Sie selbst hatten traurige Erfahrungen genug gemacht; ihre Enkel sollten damit verschont bleiben. Deshalb verzichteten sie von vornherein darauf, Staat und Kirche irgendwie rechtlich miteinander zu verbinden. So konnte nie eine Zeit kommen, wie im Mutterland, in der sich eine dieser grossen Einrichtungen an dem gemeinsamen Band wund zerrieb. Im alten Europa blieben die Verhältnisse im ganzen dieselben. Kirche und Staat lebten im engsten Zusammenhang miteinander. Die Verfassungen berücksichtigten die Kirchen und kirchliche Forderungen, und die Kirchen erhoben Anspruch auf Vorrechte staatlicher Natur im gesellschaftlichen Zusammenleben. Immer erschien die Religion im Gewand des Staatskirchentums, mochte auch das Kleid im einzelnen nach verschiedenem Schnitt gemacht sein. Seit den Tagen Konstantins wird die gesamte europäische Geschichte von den Kämpfen zwischen staatlicher und kirchlicher Gewalt bewegt. Die Völker sind unter dem Eindruck gross geworden, dass die beiden Gewalten auch äusserlich rechtlich irgendwie miteinander verbunden sein müssten. Da erhob sich im letzten Jahrhundert das vieltausendköpfige Proletariat. Es kündigte dem Staat den Krieg an. Denn der Staat galt ihm als der unumstrittene Anwalt der Klassenherrschaft. Solange er nicht anders organisiert war, schien alle Mühe für Emporentwicklung der unteren Klassen vergeudet. Der Staat in dieser geschichtlichen Form eines Regiments Besitzender über Besitzlose sollte fallen. Die Feindschaft gegen ihn traf naturgemäss auch seine Verbündeten. Die Kirche

wurde ebenso angegriffen, ja noch stärker. Denn der Staat blieb doch wenigstens ehrlich, wenn er diese Massen unterdrückte. Er machte daraus kein Hehl, brauchte Gewalt, ohne sich derselben zu schämen. Die Kirche konnte das nicht. Von ihr erwarteten die Völker doch etwas anderes. Offen konnte sie sich nicht in den Dienst des Gewaltinstinktes stellen; so tat sie es — nach dem Urteil der proletarischen Massen — auf Umwegen. Der Staat garantierte ihr die Existenzsicherheit; zum Dank umkleidete sie den Staat mit einem höheren, ewigen Recht der Gottesordnung. Sie verewigte die „zeitliche Unordnung“ mit ihren theologischen Beweisgründen. Das alte Evangelium trat in den Hintergrund. Die Kirche wurde zur Magd der staatlichen Gewalt. In dem Bündnis zwischen Kirche und Staat spielte sie aber die unehrlichere Rolle, weil ihren besten Grundsätzen die Machtentwicklung des staatlichen Prinzips widersprach und widersprechen musste.

So erscholl der Ruf: „Los von solchen Staatskirchen! In ihnen kann keine wahre Religiosität leben. Die Staatsraison ist das Ausschlaggebende. Die besten ursprünglichen Gedanken der Religion gehen verloren, und die Theologen werden gezwungen, Gott und Mammon zusammenzudenken.“ Wer so die Religion für Privatsache erklärte, wollte zunächst nur die Lösung der Kirche vom Staat. Es war ein kirchenpolitisches Programm, das die sozialdemokratische Masse vertrat, ohne dass damit unmittelbar etwas über Wert oder Kraft der Religion selbst ausgesagt werden sollte. Wir werden sehen, dass diese Losung von ganz anderer Seite ebenso ausgegeben worden ist. Allerdings haben wir bis jetzt nur die eine Quelle jener Strömung kennen gelernt. Wir sehen, dass jener Gedanke sich gleich zu Beginn mit andern Motiven verbunden hat.

Die ursprüngliche Stimmung der proletarisch-deutschen Sozialdemokratie war nämlich von den Gedanken des Philosophen Feuerbach beeinflusst. Was sie sich von ihm aneignete, war nicht die Art, zu beweisen, nicht die reiche Bildung und feine Dialektik dieses geistreichen Kopfes. Was ihr zusagte, war der höhnische Spott, mit welchem er die alten Ideale überschüttete. Solche pietätlose, teilweise cynische Atmosphäre war ihr Lebensbedingung. Deshalb bedeutete der Ruf „Religion ist Privatsache“ zuletzt nichts anderes als „Religion ist Nebensache“. In

der Religion erblickten Führer und Massen einen überwundenen Standpunkt. „Die Wissenschaft hatte damit aufgeräumt." Wollte einer die religiösen Probleme in ihrem Wirklichkeitsernst anerkennen, so lachte man ihn aus. „Religion ist Pfaffentrug und Schwindel. Damit lässt sich eine Gemeinschaft vorübergehend gründen. Leuchtet man aber mit dem Licht richtiger Erkenntnis dahinter, so muss sie verschwinden." Nicht die Staatskirchen allein, überhaupt alle Kirchen sind Ueberbleibsel veralteter Kulturstufen. Das moderne Zeitalter der Technik schafft andere, wertvollere Gemeinschaften über die Staatsgrenzen hinweg, erfüllt mit brauchbaren Gedanken. So dachten zum grössten Teil die, welche die Religion zur Privatsache erklärten. Die Parole wurde atheistisch gedeutet. Marx selbst hat mit seiner Geschichtsbetrachtung den wissenschaftlichen Beweis zu erbringen gesucht, dass die Religion als gemeinschaftsbildende Macht verschwinden müsse; sie sei doch nur erwachsen aus dem Bedürfnis, gegenüber den Widersprüchen des Lebens Halt und Trost zu bekommen; sind also diese Widersprüche weggeräumt, so fehlt der Religion jede Existenzberechtigung. Freilich zog er daraus nicht die einzig mögliche Konsequenz, dass jedenfalls für die Gegenwart die Religion noch unentbehrliches Bedürfnis der Gemeinschaft sein müsse; denn gerade sie ist doch von wirtschaftlichen, geistigen, gesellschaftlichen Widersprüchen erfüllt wie keine andere. Sehen wir davon ab und stellen fest, dass aus der kirchenpolitischen Forderung eine atheistische Parole geworden war. Damit erheben wir keinen parteiischen Vorwurf. Der Atheismus der Massen war nichts anderes als die innerste Ueberzeugung der oberen Kreise des Bürgertums. Es ist nicht bloss eine geschichtliche Ungerechtigkeit, sondern eine widerliche Pose, wenn den Massen aus derselben Haltung ein Vorwurf gemacht werden soll, welche in den Kreisen des Bürgertums als Zeichen eines aufgeklärten Menschen galt.

Heute ist die Formel wieder zu ihrem ursprünglichen Sinn zurückgekehrt. Sie bedeutet heute ein kirchenpolitisches Programm: Lösung der Kirchen vom Staat. In dieser mehr verneinenden Weise hat sich der Ruf bis heute bewahrt. Die Formel hat sich nicht vertieft, wie sie es so gut hätte können. Wo nämlich Religion wirkliche Privatsache wird, ist sie zur Angelegenheit persönlichster Verantwortlichkeit geworden. Der

Mensch soll nicht durch Sitte und Herkommen, nicht durch staatlichen Zwang oder gesellschaftliche Rücksichten genötigt werden, sich mit den religiösen Fragen auseinanderzusetzen. Es muss ihm heilige Gewissenssache sein, sich über seine Stellung zu Gott und Welt klar zu werden. In die Tiefen der eigenen Seele fällt die Frage: Hast du wirklich Religion als dein innerstes Eigentum? Ist sie deine eigene Sache, oder ist sie nur überkommenes Erbgut, angelerntes Schulgut, mitgeschlepptes Gesellschaftsgut? In diesem Vollsinn des Wortes bedeutet die Parole auch eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die Gemeinschaftsform der Religion. Jedenfalls verlangt sie eine stetige kritische Kontrolle der grossen religiösen Verbände, innerhalb deren der Einzelne sich vielleicht gar nicht zurechtfinden könnte, würde er nur wirklichen Ernst mit seinen eigenen religiösen Bedürfnissen machen. Die Formel in diesem Sinn holt die Entscheidung der religiösen Fragen aus dem weiten Kreis geschichtlicher Gemeinschaft heraus und schiebt sie in das Gewissen des Einzelnen hinein. Das religiöse Individuum tritt hier über die religiöse Gemeinschaft. Die letztere bietet ihr Anlass und Stoff; entscheidend wirkt aber nicht der Gemeinschaftskreis, sondern das eigene Bedürfnis. Solche positive Vertiefung jener kirchenpolitischen Forderung, Loslösung der Kirchen vom Staat, in die viel persönlichere Zumutung einer innerlichen Aneignung der religiösen Güter würde freilich in letzter Linie zu den weittragendsten Folgen führen. Im strengen Sinn des Wortes ist Religion nur dort Privatsache, wo sie auch Privatschöpfung ist. Als eigenen Besitz dürften wir das nicht ansehen, was wir in gewissenhafter Kritik an dem Ueberkommenen und in ernster Prüfung des religiösen Gemeinschaftsguts schliesslich als das erkennen, dem auch wir innerlich zustimmen können und wollen; eigenen Besitz würde eigentlich nur das bilden, was wir selbst erworben, neugebildet, bewusst umgeformt haben. So weitete sich die Aufgabe, Religion zur Privatsache zu machen, zu der Anforderung religiöser Persönlichkeiten, welche in prophetischer Schöpferkraft stets aufs neue ihr Verhältnis zu Gott und Welt ordneten. Wir können uns den Unterschied beider Richtungen an den Namen Alexander Vinet und Kierkegaard klar machen. Beide betonen Religion als Privatsache des einzelnen Menschen. Jener kämpft mit dem ganzen Feuer seiner Beredsamkeit nur für die

freikirchliche Entwicklung der Religion, die ungehindert von staatlichen Rücksichten ihrem eigenen Lebensimpuls in neuer Gemeinschaft folgt. Dieser verlangt von dem Einzelnen nicht nur gewissenhafteste Sichtung der religiösen, gemeinschaftlichen Schätze, sondern die Leistung, den Weg zu Gott selbst mit Mut und Zittern zu suchen. Hier taucht erst die grundsätzliche Frage auf: Was leistet die Gemeinschaft der Religion, und muss wirkliche Religion gemeinschaftbildend wirken? Bedeutet die Gemeinschaft eine Last des religiös ernsten Gewissens oder eine Förderung?

Ehe wir diese Fragen beantworten, horchen wir auf die andere Losung der Gegenwart. Diese macht sich in einem engeren Kreise geltend. Sie beschränkt sich heute auf die evangelischen Kirchen (fand sich ebenso in der katholischen Kirche des Mittelalters bis hinein ins 19. Jahrhundert). Innerhalb dieser ertönt der Ruf „Alles Heil kommt von der Gemeinschaftsbewegung". Die letztere ist auch aus dem Gegensatz gegen das offizielle Landeskirchentum, wie es mit dem Staat eng verbunden ist, erwachsen. Zwei klare Empfindungen kommen in ihr zum Ausdruck. Die eine ist die, dass im Rahmen der Staatskirche kein wirkliches Gemeinschaftsverhältnis der Religionsangehörigen entstehen kann. Die Berührung zwischen den einzelnen Gemeindegliedern bleibt eine oberflächliche. Man kommt zusammen zu den Kultushandlungen. Auf anderen Wegen treffen sich die Kirchgänger nur beruflich. Das Christentum wird leicht zum blossen Sonntagschristentum. Viele empfinden schmerzlich die Lücke der Woche. Genauer gesagt: es fehlt ihnen das enge gemeinschaftliche Band von Person zu Person, das doch die Mitglieder desselben Glaubens aufs engste umschliessen sollte. Dazu kommt, dass die offizielle Vertretung der Kirchen oft nicht nach kirchlichen, sondern nach fremdartigen Gesichtspunkten gewählt wird. Weil dieselbe aus Ehrenämtern besteht, können besonders in den grossen Städten nur Leute in die Kirchenvertretung kommen, welche die nötige Zeit für die Sitzungen erübrigen können. Wer Zeit haben will, muss Geld haben. So fallen diese Ehrenämter sehr oft einem bestimmten, besitzenden Kreis von Bürgern zu, die auch sonst in der Leitung der bürgerlichen Gemeinde tätig sind. Nach religiösen Eigenschaften wird weniger gefragt. Die Erfüllung der kirchlichen Pflichten

bleibt doch stets eine Aeusserlichkeit. Von all diesen Uebelständen fühlen sich viele treue Mitglieder der Gemeinde abgestossen. Sie wollen Gemeinschaft pflegen. Weil ihnen die Kirche dazu nicht hilft, so organisieren sie sich selbst. Dies ist der eine Beweggrund, der die Gemeinschaftsbewegung ins Leben gerufen hat. Dazu tritt ein zweiter. Die alte apostolische Zeit der ersten Christengemeinden gilt weithin in christlichen Kreisen nicht bloss als erste geschichtliche Stufe der Entwicklung, sondern als das Ideal für alle Zeiten. Man versteht die Einrichtungen der ersten Gemeinden nicht aus ihrer Zeit, sondern man setzt sich dieselben auch heute als Norm. So übernimmt man vor allem aus jenen ersten urchristlichen Zeiten die gesamte eschatologische Stimmung, d. h. die Haltung gegenüber allen irdischen, weltlichen Dingen, welche sich aus der Gewissheit des Untergangs, der absoluten Vergänglichkeit aller weltlichen Verhältnisse ergibt. Man zieht sich zurück von der Berührung mit der „Welt, die doch vergeht". Die Landeskirchen mit ihren Konsistorien, ihrem Kirchenrecht und Kirchenvermögen haben sich in der Welt und für die Welt eingerichtet. Sie werden von ganz andern Stimmungen getragen. Die apostolische Zeit mit ihren Privaterbauungsgemeinschaften liegt weit hinter ihnen. Deshalb ziehen sich die Gemeinschaftsleute von diesem „weltlichen Treiben" zurück. Sie leben oder versuchen zu leben nach den Normen des Neuen Testaments, die sie in den Worten und Einrichtungen der ersten Christenheit finden. Wie die „Gottesfreunde" und „die Brüder des gemeinsamen Lebens" im Mittelalter, so arbeiten heute die modernen Gemeinschaften an der Pflege eines geheiligten Lebens, der Betätigung des allgemeinen Priestertums und der Uebung geschwisterlicher Gemeinschaft untereinander. Sie ziehen ihre Nahrung aus dem psychologischen Bedürfnis nach herzlicher Brüderlichkeit und aus der kulturfeindlichen Stimmung gegenüber dem modernen Gesellschaftsleben auf Grund der Bibel, die ihnen als Lebensnorm gilt. — Es verschlägt nun wenig, dass die moderne Gemeinschaftsbewegung sich in zwei grosse Gruppen teilt: die ausserkirchliche, wie sie in der Allianzkonferenz in Blankenburg vertreten ist, und der kirchlichen, welche ihre Organe in der Gnadauer Pfingstkonferenz und in der Konferenz zu Eisenach besitzt. Geschichtlich betrachtet hat allerdings die besonnene

Leitung der alten Gemeinschaften die Zersplitterung der Landeskirchen verhütet. Dass wir keine englischen und amerikanischen Verhältnisse haben, in welchen eine unübersehbare Menge einzelner Kreise die grosse religiöse Gemeinschaft des Volkes kaum mehr einheitlich darstellen, ist den alten Gemeinschaftsführern zu danken. Sie stecken ihr Ziel verhältnismässig sehr niedrig. Der Pietismus soll nach ihrer Auffassung die offizielle Kirche nicht ersetzen, sondern ihre Einrichtungen nur ergänzen; die offizielle Kirche soll ihn innerhalb ihres Rahmens nur dulden und ihm die nötige Bewegungsfreiheit gewähren. Das Band mit der Landeskirche soll also keineswegs durchschnitten werden. Ausschlaggebend für diese Stellungnahme waren auch nicht nur taktische Rücksichten, sondern ein wirkliches, geschichtliches Verständnis für den Segen grosser Kirchengemeinschaften, wie ein solches den einsichtsvollen Pietisten nicht abzusprechen ist. Und doch glauben wir ein Recht zu unserem grundsätzlichen Urteil zu haben, wonach schliesslich zwischen der kirchlichen und ausserkirchlichen Gemeinschaftsbewegung kein Unterschied prinzipieller Art besteht. Denn beide kehren ihre Spitze gegen die staatskirchliche Form der Religion und beide leben von kulturfeindlicher Stimmung.

Die „Gemeinschaften" haben das grosse Verdienst, der Kirche die Verwertung ihrer eigenen religiösen Kräfte wieder in das Gewissen zu schieben. Sie haben die Lücken der kirchlichen Wirksamkeit richtig erkannt. Trotz Gemeindeabenden und Versammlungen allerart besteht zwischen den Kirchengliedern keine wirkliche Gemeinschaft. Die „Gemeinschaften" wirken deshalb als Mahnung für die Entwicklung der Kirche sehr gut. Freilich sind die Mittel, die sie in die Hand nehmen, falsch, und wenn die Kirche sich darauf einlässt, in derselben Richtung mit der Gemeinschaftsbewegung zu konkurrieren, so löst sich damit die Kirche selbst auf. Wir brauchen noch gar keine bestimmte Stellung „für" oder „wider" einzunehmen. Soviel ist klar, dass die moderne Gemeinschaftsbewegung stetig an der Lockerung des Bandes zwischen Staat und Kirche arbeitet und ein erklärter Gegner des modernen Staatskirchentums ist, mag sie dies im einzelnen zugeben oder nicht. Schon dadurch, dass sie ihre eigene Arbeit höher wertet, entwertet sie tatsächlich die kirchliche Arbeit. Wir wollen dabei nicht daran erinnern,

dass sie sich teilweise die rechtlichen Vorteile der staatlichen Kirche zunutze macht, ohne doch an der kirchenrechtlichen oder kirchenpolitischen Arbeit selbst teilzunehmen. Es kommt aber dazu, dass die geistige Arbeitsmethode der Gemeinschaftsbewegung einem Kulturvolk nie zu innerer Wahrhaftigkeit verhelfen kann. Allerdings kann eine Massenbewegung daraus werden. Die Ausbreitung der Methodistenkirchen Amerikas, welche Millionen Anhänger zählen, kann wenigstens dafür geltend gemacht werden. Freilich muss immer berücksichtigt bleiben, dass, je intensiver die Gemeinschaftsbewegung arbeitet, desto grössere Zersplitterungen innerhalb ihrer eigenen Kreise eintreten. Gerade die Geschichte des Methodismus bietet hiefür zahlreiche Belege. Die Gemeinschaftsbewegung selbst trägt, so widersinnig es klingt, exklusiven Charakter an sich. Denn die Festsetzung der Heiligungsnormen, die Prüfung und Berührung der einzelnen Mitglieder wird immer wieder zu neuen, strengeren Richtungen treiben, und die ursprüngliche Gemeinschaft spaltet sich bald in eine Menge sich gegenseitig nicht anerkennender Sekten. Immerhin könnte diese Entwicklung ebenso als Zeugnis für den Reichtum geistiger Kräfte verwertet werden. Man würde darin einen Beweis für die Kraft religiöser Individualitäten sehen, die immer wieder stark genug sind, Gemeinschaft zu bilden. So wird die amerikanische Geschichte religiöser Bewegungen als einen Ehrentitel für sich in Anspruch nehmen, dass sie allen möglichen religiösen Parteibestrebungen Platz geboten und dadurch eine Fülle geistiger Kräfte entbunden hat. Wir wollen noch weiter in den Zugeständnissen gehen und sagen, dass einzelne Gemeinschaftsleute auch kulturell Tüchtiges geleistet haben, und dass manche von den schwersten, ermüdendsten Kulturarbeiten von den „Stillen im Land" in ausnehmender Treue geschaffen worden sind. Scheint es nicht, als ob sich hier die gemeinschaftbildende Kraft der Religion wirklich segensreich entfaltete, indem sie nicht nur die Glaubensgenossen eng miteinander zusammenschliesst, sondern auch im Volksleben selbst neue Gemeinschaftswerte erzeugt? Und doch bedeutete die religiöse Arbeitsmethode der Gemeinschaftsbewegungen auf ein ganzes Kulturvolk übertragen den Tod des geistigen und damit auch des religiösen Fortschritts selbst. Denn die pessimistische Weltanschauung, die vom massiven

Sündenbegriff durchtränkte Lebensauffassung, die Entwertung aller menschlichen, irdischen Werte, die Verneinung der ganzen Vergänglichkeit — das sind keine Anschauungen, mit welchen ein Volk wirklich leben, d. h. fortschreiten kann. Entweder nimmt man es mit dieser engen Anschauung nicht ernst und vergisst sie, sobald es an das praktische Erwerben in Handel und Wandel geht — und es gibt einen ausgedehnten Erwerbs- und Geschäfts-Pietismus —, oder man lebt in zwei Welten und mutet sich zu, diesen Zwiespalt zu ertragen, der Theorie und Praxis von einander scheidet. Eine solche Spannung können einzelne tragen, ein Volk im ganzen nicht. Stets wird sich dann jene Unehrlichkeit einmengen, die der schlimmste Feind alles wirklich religiösen Lebens ist. Gibt es doch nicht bloss eine Unehrlichkeit des Handelns, sondern ebensogut eine Unehrlichkeit des Denkens, der eigenen Welt- und Lebensanschauung. Um uns gleich hier gegen jedes Missverständnis zu schützen, begegnen wir sofort einem scheinbar triftigen Einwand. Man könnte ihn vielleicht so formulieren: „Nur der entwickelt die grösste Wirkung, dessen Kraft zwischen zwei Polen gespannt ist. Wer im Kulturwert aufgeht, der schafft keine neuen Kulturwerte. Man muss noch ein Höheres kennen, um die innere Freiheit zu heben, auch die niederen Werte zu schaffen. Deshalb ist es gerade ein Vorzug der Gemeinschaftsbewegung, dass sie den Menschen in der Spannung zwischen Jenseitigkeitswelt und diesseits erhält. Nur so wird etwas geschaffen auch für diese Welt." Gewiss sind wir die letzten, welche die Religion in Kulturwerte auflösen wollen. Wir erkennen vollständig an, dass gerade aus der Spannung zwischen ewigen und zeitlichen Werten die wirkliche Schaffensfreudigkeit entspringt. Nur der bringt etwas Ganzes fertig, der das richtige Augenmass für Ewiges und Zeitliches besitzt. Allein darum handelt es sich bei der Gemeinschaftsbewegung gar nicht. Gerade sie kennt keine abgestuften Werte. Sie deckt alles mit derselben Decke sündhafter Vergänglichkeit. Sie entnervt schliesslich den Menschen trotz aller augenblicklichen Charakterstärke, weil sie ihm das ungebrochene Verhältnis zu der Arbeit dieser Welt zerstört hat. Sie entsittlicht geradezu ihre Anhänger, weil sie diese wohl in der Kulturgemeinschaft leben und an ihren Einrichtungen teilnehmen lässt, ihnen aber fortdauerndes Misstrauen gegen ihre Berechtigung

einflösst und sie an der positiven Mitarbeit hindert. Das grösste Recht zur Kritik erwirbt sich stets nur der, der praktische Beiträge liefert. Endlich verflacht diese ganze Geistesströmung die religiöse Energie. Denn alles wird durch sie auf einen einzigen Ton gestimmt. Kleinliche Enge und armselige Unfreiheit legen sich auf das Leben wie ein Bann. Die persönliche Verantwortlichkeit wird scheinbar vertieft, tatsächlich zersplittert; denn sie verliert sich in kleinlichen Kleinigkeiten. Die Freiheit des Christenmenschen geht verloren und die Herrschaft oft recht kleiner Geister macht sich die übrigen zu Knechten. Wenn die Gemeinschaftsbewegung grosse Charaktere in sich schliesst — und sie besitzt solche —, so sind sie dazu gewachsen trotz dieser Bewegung, nicht durch sie. Gerade die wirklich religiösen Geister empfinden diese ganze Strömung als weit stärkeren Druck, wie er je durch Landes- oder Staatskirchentum ausgeübt worden ist. Es ist der Druck, der lähmt, der alles gleich schwach erscheinen lässt, um nirgends etwas Starkes, Grosses anzuerkennen. Demut wird zur Schwachheit, Sündenbekenntnis zur quälenden Gewohnheit, Sündenvergebung nicht zur Freude und fröhlichem Mut der Weiterarbeit, sondern zur düsteren Uebung des täglichen Lebens, Gewissensernst wird vergeudet an kleine Dinge und schreckt so zurück vor politischen und sozialen grossen Entscheidungen. Solche Leute mögen da und dort als Kritiker der öffentlichen Entwicklung gute Dienste tun. Als Volksarbeit wirkt ihr Unterfangen gefährlich. Denn ein wachsendes, sich entwickelndes, grosses Volk braucht andere Massstäbe religiösen gemeinschaftlichen Lebens.

II.

Hier taucht die Frage auf: Erzeugt denn Religion überhaupt Gemeinschaft? Bildet sie ein gemeinschaftförderndes Element oder gehört sie nicht vielmehr zu den trennenden Mächten des Volkslebens? Aeusserlich angesehen kann man beides bejahen. Wir finden in der Geschichte überall grosse Religionsgemeinschaften, und die Jahrhunderte sind voll von Religionsstreitigkeiten und kirchlichen Kämpfen. Auf der einen Seite schmiedet die Religion Menschen zusammen, die Blut und Sprache, Grenze und Recht weit von einander scheiden; auf der andern Seite reisst das religiöse Bekenntnis

Vater und Mutter auseinander, trägt Unfrieden zwischen Freund und Freund, zerspaltet das Volk in feindliche Heerlager. Fassen wir die Frage tiefer an, so werden wir doch alle Erscheinungen nur als Zeichen der gemeinschaftbildenden Kraft der Religion auffassen lernen. Gerade die harten Kämpfe, welche religiöse Fragen heraufführten, beweisen die grosse Anziehungskraft religiöser Gemeinschaft. Würde der Wert dieser Gemeinschaftsform nicht höher empfunden, wie der von Familie und Sippe, Staat und Stamm, so wäre es gar nicht erklärlich, dass man um der Religion, ja um der Kirche willen das Blut verspritzte und Völker auf Jahrhunderte unglücklich werden liess. In religiöser Gemeinschaft handelt es sich um den ganzen Menschen. Sie ist nicht zufrieden mit Teilen seines Lebens; sie will es ganz beeinflussen. Aus dem Schiesspulver können die einzelnen Bestandteile, Salpeter, Schwefel und Kohle, wieder herausgeholt werden. Bei einer wirklich chemischen Verbindung, wie etwa von Quecksilber und Schwefel im Zinnober, ist eine solche Trennung der einzelnen Bestandteile unmöglich. Aehnlich umfasst die religiöse Gemeinschaft den einzelnen Menschen. Er kann mit einzelnen Lebensfunktionen nicht mehr aus ihr heraus; er muss sich als ganzer Mensch dafür entscheiden oder dagegen. Daher die grosse Macht der religiösen Streitfragen, die sich stets zu gemeinschaftlichen Auseinandersetzungen gestalten.

Doch müssen wir genauer zusehen, worin eigentlich die Kraft dieser Gemeinschaftsbildung für die Religion selbst liegt. In der Gemeinschaft wird der Einzelne s e i n e s G l a u b e n s s i c h e r e r. Sie trägt seine religiöse Ueberzeugung und festigt sie. Wir meinen dies nicht in dem schlimmen Sinn, dass der Glauben nur traditionsmässiges Annehmen überlieferter Wahrheiten und Gewohnheiten sei. Wo die Religion auf dieses Niveau des blossen Gehorchens gegenüber den Satzungen der Priester bezw. der Gottheit herabgedrückt worden ist, werden wir zwar ausserordentlich zähe kirchliche Bildungen vorfinden. Die katholische Kirche hat bis zum heutigen Tag trotz der verschiedensten Nüancen überall denselben Massencharakter treu bewahrt, was sie ihrer klugen Pädagogik verdankt. Wir aber sehen in einer solchen Gemeinschaft, welche den Charakter der Schule trägt, nicht das, was wir als Gemeinschaftsform erwachsener, selb-

ständiger Persönlichkeiten allein schätzen wollen. Aber auch in solcher Form der Gemeinschaft religiöser Charaktere zieht der Einzelne eben aus der Gemeinsamkeit selbst wieder Kraft für seine eigene Ueberzeugung. Wir erinnern daran, wie belebend und erfrischend dem religiösen Individuum die Gewissheit werden kann, dass es mit andern zusammen Gott anbetet. Ein gesund veranlagter Mensch wird sich nie dem Zauber einer grossen gemeinsamen Andacht verschliessen können, so wenig wie er bei einem Volksauflauf oder einer gemeinsamen Kundgebung innerlich der bleiben kann, der er ist. Wenn auch die Massenpsychologie bis heute den Einfluss einer Gemeinschaft auf den Einzelnen noch nicht exakt hat fassen und beschreiben können, wenn sie das unserer Ueberzeugung nach mit den Mitteln der Psychologie nie fertig bringen kann — Tatsache bleibt doch, dass die Gesamthaltung und Stimmung des einzelnen Menschen innerhalb der Gemeinschaft beeinflusst, verändert, umgestaltet wird. Solche Einflüsse regen sich auf religiösem Gebiet besonders stark. Gewisse Glaubensüberzeugungen sind geschichtlich nur erwachsen aus den Formen gemeinschaftlichen Erlebens; denken wir an die Geschichte des Wunderglaubens und des Auferstehungsglaubens im Christentum, an die Geburtsstunden der Kreuzzüge, an die modernen Erweckungsversammlungen oder an die urchristlichen Gemeindeversammlungen mit ihrem Zungenreden. Ueberall begegnen wir in der Schöpfung der Glaubensüberzeugung selbst einem sozialen Ursprung. — Wo dies S c h ö p f e r i s c h e fehlt, finden wir doch eine ausserordentliche Stärkung und Belebung des v o r h a n d e n e n religiösen Empfindens durch die Gemeinschaft. Wir brauchen nicht daran zu erinnern, wie besonders bei den Naturvölkern der religiöse Kultus das ganze soziale Leben der Stammesglieder umspannt, wie ihr ganzes Tun und Lassen den Göttern unterstellt wird und sie sich selbst von der Gemeinschaft ausschliessen, wenn sie sich von Gott lösen. Auf den älteren Stufen der Entwicklung ist Religion so sehr Sache der gemeinschaftlichen Interessen, dass die Missachtung ihrer Zeremonien einen Schaden für den ganzen Stamm bedeutet. Aber auch auf höheren Stufen verliert sich dieses Bedürfnis nach Gemeinsamkeit keineswegs. Man könnte sogar behaupten, dass die höheren, grossen Kulturreligionen die Gemeinschaftsformen noch viel elastischer gestalteten, und wenn

sie auch dem Umfang nach viele Lebensgebiete aus der religiösen Kultsphäre entliessen, trotzdem an Sinn für grosse Geschichtsgemeinschaft zugenommen haben. Das unterscheidende Merkmal der Kulturreligionen von den Naturreligionen liegt wesentlich in der Betonung der fortlaufenden, geschichtlichen Gemeindeentwicklung. Was auf den unteren Stufen der Religion vielleicht mehr als dumpfer Zwang oder als geheiligte Stammessitte erscheint, das erhebt sich in den höheren Entwicklungsreihen zu dem sittlichen Bewusstsein um eine gemeinsame Geschichte, in welcher Gott zu den Menschen durch Erlebnisse und Führungen gesprochen hat. Jedenfalls erscheint die Religion stets gemeinschaftsbildend.

Liegt doch in der Gemeinschaft nicht nur ein ausserordentlich starkes Belebungsmittel, sondern sie bietet auch dem religiösen Werden und Wachsen unentbehrliche Erleichterungsmittel dar. Sie hütet und bewahrt ihren Anhänger vor fremden Einflüssen, sie schützt die keimende Ueberzeugung, bietet ihr die förderliche Nahrung, ebnet die Wege, nimmt dem Neuling manchen Irr- und Umweg der Entwicklung ab, versieht ihn mit starken Waffen, macht ihn fest und gewiss. Auf den langen Wegen geschichtlicher Entwicklung hat die religiöse Gemeinschaft ihre Erfahrungen gemacht. Was der Einzelne nicht vermag, das kann eben die Gemeinschaft: den Faden der Entwicklung nicht abreissen lassen, wissenschaftlich ausgedrückt, die Kontinuität der Erfahrung wahren. Durch den Reichtum ihrer pädagogischen Erkenntnisse, die die Gemeinschaft im Laufe der Geschichte gewonnen hat, versteht sie es, dem Einzelnen viel rascher entgegenzukommen und ihn zu interessieren. Was auf den Menschen wirkt, ist oft weit mehr jener Komplex von Einflüssen wirtschaftlicher, geistiger, sittlicher, ästhetischer Art, den wir geschichtliche Atmosphäre nennen, als bestimmte einzelne Kräfte. In welcher Atmosphäre der Mensch aufwächst, das bleibt entscheidend für seine ganze Lebensrichtung, mag er sich nun später in Harmonie oder im Gegensatz mit jener ursprünglichen Eindruckswelt entwickeln. So bildet auch die religiöse Sphäre, in welcher der Mensch aufwächst, den sichersten Untergrund der eigenen religiösen Ueberzeugung. Jene Sphäre ist aber nichts anderes als das Ergebnis der Gemeinschaft. Von der Gemeinschaft umgeben bildet sich

die religiöse Welt im Menschen und damit entwickelt sich eine Empfindung, welche zu den elementaren des religiösen Erlebens gehört: die Dankbarkeit.

Aus der gemeinschaftlichen religiösen Ideenwelt erwächst der Respekt vor der Geschichte. Die Wirklichkeit erscheint als eine Wirkung langer Generationenreihen, ehrwürdiger Kräfte, alter und doch sich verjüngender Erfahrungen. Wo diese Ehrfurcht vor den geschichtlichen Tatsachen rege wird, ist der Boden für religiöses Verständnis geebnet. Insofern bietet gerade die Form überdauernder Gemeinschaft dem Einzelnen schon durch ihre Existenz den Anlass, sie selbst daraufhin zu prüfen, ob sie nicht mehr als vergängliche Kräfte in sich schliesst. Wer in einen Dom des Mittelalters tritt, dem wird die ganze Geschichte jener Frömmigkeit lebendig; die Ritter auf den Särgen, die aus Stein gehauenen Frauen mit ihren betenden Händen werden wieder lebendig; man versteht den Weihrauch und die düstere Leere dieses den Einzelnen in sich umfassenden, wir möchten sagen, aufsaugenden Raums. Und wenn wir in eine der nüchternen alten reformierten Kirchen kommen, wo kein Bild und kein Schmuck, keine herausgeholte Linie und keine bequeme Falte geduldet wird, so empfängt man unmittelbar den Eindruck dieser energischen, aber kalten Frömmigkeit, die in sich selbst verschlossen nur auf die Sache dringt. Wie so ästhetisch sich der Geschichtseindruck in den Gemeinschaftsgebäuden vermittelt, so wirkt er ethisch in den Werken der einzelnen Gemeinschaften. In dem, was die Liebe geschaffen und der Geist ersonnen hat, wird der religiöse Mensch stets den Hinweis auf religiöse Kräfte empfinden, die ihn selbst tragen und erfüllen müssen, will er anders religiös gesinnt sein. So ersteht aus der Geschichte der Gemeinschaften nicht nur jener Gemeinschaftsgeist, der den Einzelnen umschliesst, sondern zugleich als Reflex davon die Achtung vor dieser geistigen Macht, welche Hunderte und Tausende getragen hat, ehe das „Ich" in den Verband eintrat. Für die Völker gibt es anfangs keine anderen Erzieher zu dem, was wir heute „geschichtlichen Sinn" nennen, als die Religion. Die ganze Welt des Mythus legt uns dafür Zeugnis ab. Hier hören wir das erste Stammeln dessen, was später die Geschichte dem ernsten Forscher enthüllt. Wir meinen den Sinn der Geschichte der

Menschenwelt. Dass dieselbe nicht in einem endlosen,- also zwecklosen Abrollen einzelner, beliebig sich abwechselnder geschichtlicher Ereignisse beschlossen sein kann, sondern dass mit und in der ganzen Menschengeschichte wirklich etwas geschieht, also sich etwas entwickelt, wächst zu einem Ziel hin — das erzählt uns anschaulich die Religion in ihrer reichen Bilderwelt, die sie den Geschlechtern überliefert.

So wird es dem religiösen Menschen leichter, sich in die Gemeinschaft einzuordnen. „Die Menschen haben hier einen Kursus des Gehorsams und der Selbstbeherrschung durchzumachen; sie lernen sich unterordnen und erhalten zugleich einen weiteren Horizont ihres Lebens." (Höffding, Religionsphilosophie.) Es erwächst ein Gefühl der Gemeinschaftlichkeit, das als Unterlage für die gesamte sittliche Entwicklung unentbehrlich ist. Die Religion ist die erste Lehrmeisterin sozialer Gesinnung. Ihre Lehren können manchmal, an unsern heutigen sozialen Begriffen gemessen, untauglich, ja töricht sein. Man denke an manche religiöse Vorschriften der Naturvölker! Aber ihre Absicht ist doch auf Erhaltung der Gemeinschaftlichkeit gerichtet, mögen sie auch in den Mitteln fehlgreifen, die sie dazu benützen. In der Religion werden die sozialen Verpflichtungen erst ganz geheiligt. Ehe und Eigentum, Recht und Familienordnung stehen unter dem Schutz der Götter. Wenn die Menschheit allmählich gelernt hat, in diesen Einrichtungen unantastbare Ordnungen ihrer eigenen Existenz zu sehen, so hat sie das der religiösen Erziehung zu danken. Die Gemeinschaft mit Gott bildet sich in der menschlichen Gemeinschaftsidee aus; zuerst in rohen Formen, bis zu der Höhe des christlichen Grundsatzes, dass, wer Gott liebt, seinen Bruder nicht hassen kann. Die Religion ist eine soziale Macht ersten Rangs. Sie stiftet eigene Gemeinschaft unter den Menschen; sie pflegt zugleich alle die ordnenden Zusammenhänge der Geschichte, in welchen die einzelnen kleinen und grossen Verbände stark werden. Man hat die Religion eine konservative Macht genannt. In gewissem Sinne hat diese Bezeichnung recht. Freilich trifft sie nur die eine Seite.

Man darf sich nämlich den Prozess des Gemeinschaftsbildens in der Religion nicht so vorstellen, als ob die Gemeinschaft sich immer gleichmässig weiterpflanzte, und die Genera-

tionen sich einander so ablösten, dass jede den Besitzstand der vorhergehenden weiterträgt. Würde die Entwicklung solche Gestalt annehmen, so würde die religiöse Gemeinschaft bald erstarren. Denn das Geschichtliche muss immer neu belebt werden, um für den Augenblick wirksam zu sein; es muss in neue Formen gegossen werden, um jetzt gerade verständlich zu werden. Das Geschichtliche kann nie bloss Vergangenheit, es muss Gegenwart sein, um wirken zu können. Deshalb vollzieht sich die religiöse Gemeinschaftsbildung nicht in gleichmässigem Tempo. Stets wechseln Zeiten des Aufgangs und des Niedergangs, des Einnehmens und des Verarbeitens, des Säens und des Erntens. Alles geistige Leben ruht auf rhythmischen Gesetzen. Wo solcher Rhythmus fehlt, finden wir tote Mechanik. Das Leben bewegt sich stets in auf- und abfliessender Welle. Deshalb gehen die grossen religiösen Gemeinschaftsbildungen auf grosse Individualitäten zurück. Die Religionen der Kulturvölker sind nicht zu verstehen ohne solche Persönlichkeiten. Ohne Buddha, Muhammed, Christus keine Kirchen, die sich nach ihnen nennen. Aber nicht nur am Anfang stehen solche religiösen Persönlichkeiten. Je reicher eine religiöse Gemeinschaft ist, je mehr sie innerhalb ihres eigenen Rahmens wirkliches, flutendes Leben erträgt, desto zahlreicher sind die religiösen Persönlichkeiten, welche jeweils das Gemeinschaftsgut in sich aufnehmen, dann wieder eigenartig geformt vertreten, und dadurch eine neue Nüance der Gemeinschaftsform schaffen. Die Gemeinschaft gewinnt dadurch an Leben, dass sie stets von neuem erzeugt wird. Wo ihr solche Erneuerungen fehlen, erschlafft sie. Sie wird petrefakt. Je empfindlicher, tiefer die Lebensenergie ist, die eine Gemeinschaft vertritt, desto lebhafter müssen die Reformationen sein. Das religiöse Leben gehört zu den feinsten Energien; sie beanspruchen die grösste Lebendigkeit, um fruchtbar zu bleiben. Solche Kraft wird durch Propheten, Reformatoren, religiöse Genien immer neu angefacht und neu ausgeschaltet. Das ist das Eigentümliche geistigen und religiösen Lebens, dass Gemeinschaft und Individuen hier in vollständiger Wechselwirkung zueinander stehen. Man hat nicht das Recht, die Gemeinschaft auf Kosten der grossen Einzelnen unberücksichtigt zu lassen; denn sie ist der Boden, auf welchem alle Reformatoren stehen. Ebensowenig hat die Gemeinschaft

ein Recht, Kritiker, wie alle Propheten es sind, zu unterdrücken; denn ihre Leistungsfähigkeit bewährt sich gerade darin, dass sie von solchen lebendigen Kräften sich ein Stück vorwärts schieben lassen kann. Schwarmgeister und falsche Propheten kann man an der Art erkennen, wie sie sich zur Gemeinschaft stellen. Sie verachten dieselbe und gebärden sich, als wäre das Wort, das sie zu verkündigen haben, eine vollständig neue Offenbarung, deren nur sie selbst gewürdigt worden sind. Die persönliche Eitelkeit, dieses gemeinschaftstörende Element, ist stets ein Zeichen innerer Unwahrhaftigkeit. Auf der andern Seite kann man den religiösen Stand der Gemeinschaft darnach schätzen, wie sie reformatorische Stimmen erträgt oder nicht. Eine Kirche hat keinen Anspruch auf religiöse Achtung, wenn ihr der Instinkt für reformatorische Gedanken und der Wille für neue Pläne abhanden gekommen ist. Dagegen wird *die* Kirche das reichste Gemeinschaftsleben besitzen, welche stets in Fühlung mit den übrigen Gemeinschaftsformen auf deren Leiden und Freuden in ihrer Eigenart reagiert.

So kommen wir schliesslich auf einen letzten Erklärungsgrund für die Tatsache, dass die Religion gemeinschaftbildend wirkt. Es handelt sich ihr doch zuletzt immer *um höchste Güter*. Erscheinen uns auch die Gedanken der Naturvölker von dem, was ihnen ihre Götter geben können und sollen, noch recht kindlich, wölbt sich auch der Himmel oft in sehr bescheidenen Dimensionen über dem Haupt betender Menschenkinder — was sie wollen, sind doch stets die höchsten Güter selbst. Zu Gott kommt man nur, um das Letzte zu erreichen. Dabei verschlägt es nichts, dass man ihn um Kleinigkeiten des täglichen Lebens angeht. Auch diese Bitten werden ja von dem Bewusstsein getragen, dass es über Gott hinaus niemanden gibt, der geben kann. Ist nun richtig, dass wir in der Religion die höchsten Güter bekommen und die höchsten Gedanken pflegen wollen, so kostet dies einen Aufwand der höchsten Kraft von seiten der Menschen. Kleines kann der Einzelne erringen; Grosses, Dauerndes nur eine Gemeinschaft. An einem grossen Dom bauen tausende Hände durch Jahrhunderte hin. *Wo es die höchsten Güter gilt, da kann nur die Gemeinschaft Aussicht auf Erfolg haben.* Wenn auch einzelne immer höher greifen, als die Masse, so muss doch gerade

um dieser Einzelnen willen die Masse selbst gehoben werden. Dann sind die Schultern des Volks schon höher gewachsen, auf denen dann der Einzelne in den Himmel hineinfasst. Je umfangreicher eine Idee ist, desto grössere Kreise zieht sie. Die Gedanken an Herd und Vaterland vermögen ganze Völker zu entflammen. Die Aussicht auf einen grossen wissenschaftlichen Wurf verbindet die Gebildeten der ganzen Welt. Die Kämpfe um Gott und die Menschenseele müssen von einer grossen, zeitumspannenden Gemeinschaft geführt werden. Das ist der Sinn des Reiches Gottes. Die religiöse Gemeinschaft bedarf stets neue Kämpfer in ihren Reihen. Sie darf nicht aussterben; sie muss sich immer verjüngen. Denn immer treten neue und grössere Anforderungen an sie heran. Die Abwehr gegen Schatten und Finsternis wird nötiger. Je heller das Licht erstrahlt, desto hartnäckiger wehren sich die feindseligen Gestalten. Die religiöse Gemeinschaft schaut nach Kämpfern aus, die das alte Gut verteidigen und den Schatz vermehren. Denn sie trägt die Hoffnung des Sieges in sich. Nichts stärkt die Zuversicht mehr, als enge Gemeinschaft. So wird die Hoffnung von Geschlecht zu Geschlecht getragen und die Kämpfer um die hohen Güter des Glaubens werden stets aufs neue gestärkt.

Die Gemeinschaft garantiert dem religiösen Leben Kraft, Dauer, Zucht, Zuversicht. Um deswillen kann die Religion nie auf die gemeinschaftliche Form verzichten, um so weniger, als sie nur in dieser Form in wirklicher Berührung mit dem übrigen Leben bleibt, das gleichfalls in gemeinschaftlichen Formen verläuft. Bleibt noch die andere Frage: welches die Elemente dieses Gemeinschaftslebens selbst sind?

Das einzige Element ist das religiöse Leben selbst. Es besteht in der Hingabe an ewige Kraft und ewige Güte und in der Aufgabe, im eigenen Innern und in der äusseren Umgebung Vollkommenheit anzustreben. Es besteht in dem Bewusstsein, von ewiger Macht abhängig zu sein, und in der Zuversicht, von dieser selben Macht umgeben und getragen zu werden trotz aller eigenen Schuld und der mannigfachsten Fehler. Es besteht in dem gläubigen Erfassen der ganzen Welt von dem Gesichtspunkt eines ewigen Ganzen aus und in der Ueberzeugung, trotz des verwirrenden Vielerlei Sinn und Zweck des eigenen menschlichen Lebens zu kennen. Solche und ähnliche

Erklärungen des religiösen Lebens könnten wir noch mehrere geben. Sie würden immer doch nur umschreiben und deuten. Religiöses Leben heisst Erleben, und da kann nur die Richtung angegeben werden. Der Inhalt selbst und die tragende Empfindung bleiben letztlich undefinierbar. Uns kommt es darauf an, das Wort „Leben" so stark wie möglich zu betonen. Damit ist ausgesagt, dass die religiöse Gemeinschaft in ständiger Bewegung sein muss. Schon die Grundtatsachen des elementaren Lebens predigen von dieser Kraft der Bewegung. Wärme ist nichts anderes als Bewegung, Licht nichts anderes als Aetherschwingung, Klang nichts anderes als ein Rhythmus von Schallwellen. Und sie alle miteinander predigen von lebendiger, bewegender Kraft. Die Frucht fällt ab; das ist ihr Zeichen der Reife. Jede Handbewegung ist ein Fallen, jedes Vorwärtsbewegen ein Fall des Körpers. Die Körper fallen, die Erden fallen, die Sterne fallen, das ganze Sonnensystem fällt. Wohin? Von jenseits der Weltengrenzen gesehen, würden wir nichts anderes erblicken, als ein das Auge verwirrendes, den Atem benehmendes Hasten, Drängen, Jagen, Stossen, Sichsuchen, Sichfliehen, und alles doch zusammengehalten in Einer grossen Harmonie. Eine einzige Lebenspredigt würde hier gehalten von der Weltenkanzel. Und die Grundtatsachen des menschlichen geschichtlichen Lebens erzählen nichts anderes. Die Lebensinstinkte sind dem Menschen gegeben. Er lebt vom Leben. Er hat es sich nicht selbst gegeben. Das Lebensgefühl trägt Kranke und Gesunde und lässt beide nicht los. Es herrscht wie ein Zwang zum Leben und ist doch ein ewig wechselnder, belebender Drang. Ganz ähnliche Art haben die Funktionen des geistigen Lebens. Was starr ist und bewegungslos, das taugt nicht zum Denken; denn denken heisst verbinden, tauschen, beziehen, bewegen. Der Gedanke greift weit aus und fasst enge zusammen. Er umfasst Welt und Zeit in einem Augenblick und zerlegt diesen selbst wieder in unendlich viele Räume. Er lebt nur in der Bewegung. Und doch ist diese Bewegung des Gedankens noch arm gegenüber der Bewegung, die im Empfinden, Fühlen, Erleben sich ausdrückt. Hier sehen wir ein wogendes Meer, bald still, bald stürmend, bald ebbend, bald brausend. Die Empfindungen des Menschen sich vorstellen wollen ohne das reichste Leben heisst etwas Unmögliches vollziehen. Nun hat die Reli-

gion ihren Sitz eben im Gemüt, diesem Komplex von Phantasie, Empfindung, Gefühl, Willen. Ihr das Leben, die Bewegung nehmen heisst ihr das Herz ausschneiden.

Daraus folgt, dass alle die Dinge, in welchen sie sich ausdrückt, etwas von dieser beweglichen Art an sich tragen müssen. Elastizität gehört zu ihrem Wesen. Fehlt ihnen dieser lebendige Charakter, so taugen sie nicht als Gefäss der Religion. Unter diesen Gesichtspunkt müssen wir Bekenntnis und Kultus stellen. Wo diese beiden Formen den Anspruch erheben, das religiöse Leben zu erschöpfen und zu binden, sind sie eine Fessel für den Fortschritt der Religion selbst. Das Bekenntnis hat nur Sinn für den Bekennenden selbst; er wird es selbst nur so weit anerkennen, als es seinen Glaubensvorstellungen entspricht. Bei jedem Glaubensbekenntnis ist es geradezu Gewissenssache des Frommen, sich selbst zu vergegenwärtigen, dass für die wirkliche Fülle religiösen Lebens ein passender, erschöpfender Ausdruck unmöglich gefunden werden kann. Es liegt etwas Erhebendes in den Glaubensbekenntnissen, solange sie wirklich als spontaner Ausdruck gläubigen Empfindens aufgefasst werden können. Sie werden zur Gewissenslast, wo sie als buchstäbliche Gesetze und kirchliche Rechtsordnungen gelten, die über den Glauben des Einzelnen befinden wollen. Das religiöse Glaubensleben erkennt als einzigen Richter Gott, die Quelle des Lebens, selbst an. Jene Bekenntnisse mögen als geschichtliche Marksteine, als ehrwürdige theologische Versuche, als Orientierung für die Gemeinschaft zu Recht bestehen. Aber man mache sie nie zur tragenden Kraft wirklicher Religion. Sie sind nicht die Träger, sondern der stammelnde Ausdruck des wirklichen Lebens. Sie tragen in Wahrheit symbolischen Charakter, das Wort „symbolisch" im eigentlichen Sinn genommen. Nie wird die religiöse Gemeinschaft der Symbole entraten können. Je älter das Symbol, desto grösser der Reiz, den es ausübt. Wohl mögen manche Unrichtigkeiten unter dem Schutz des Symbols Heimatberechtigung suchen. Demgegenüber wissen wir, dass die Lüge durch kein Alter zur Wahrheit wird. Auch trügt die Hoffnung, dass die Geschichte mit falschen Traditionen rascher aufräumte; die Erfahrungen priesterlicher Kirchengeschichte aus alter und neuer Zeit bestätigen diese traurige Tatsache. Aber trotzdem hält die

Kirche am alten Symbolen fest, um damit den geschichtlichen Zusammenhang zu wahren. Sie hat so lange das volle Recht dazu, als sie die geistige Entwicklung der Religion selbst damit nicht bindet und den symbolischen Charakter nicht in einen rein juristischen verwandelt. — Was wir hier über das Bekenntnis gesagt haben, trifft noch weit mehr auf den Kultus zu. Das Bekenntnis ist ja selbst ein Stück Kultus; trotzdem versteht man unter dem letzteren besonders die Summe der Zeremonien der Gottesverehrung. Auch der Kultus ist ein notwendiges Stück des Gemeinschaftslebens, gerade so wie das Bekenntnis. Es ist undenkbar, dass auf die Dauer eine grosse geschichtliche Gemeinschaft voll religiöser Triebkraft lebte und nicht das Bedürfnis fühlte, in gemeinsamer Anbetung unter dieser oder jener Form ihre Gottesverehrung zum Ausdruck zu bringen. Gerade in der Ausgestaltung des Kultus laufen die verschiedentlichen Linien gemeinschaftlichen Schaffens zusammen. Aber es ist um das religiöse Leben geschehen, wenn dieser Kultus es selbst ersetzen wollte. Wo der Kultus Selbstzweck ist, ist er zur leeren Form geworden. Ein Ausdruck, der nichts ausdrückt, hat nichts zu bedeuten. Deshalb werden die Religionen mit Recht darnach geordnet, welche Stellung der Kultus in ihnen einnimmt. Wo er dienende Rolle spielt, haben wir es mit einer hochstehenden Religionsform zu tun; wo der Kultus das Mark der Religion bildet, zehrt diese aus.

Jeder Fortschritt religiöser Bewegung wird darauf dringen, dass er die Surrogate des religiösen Lebens selbst verdrängt. Er wird das Hauptgewicht auf die Freude an neuerwachenden Lebensformen selbst legen. Die Symbole können zu Recht bestehen; sie gewinnen erst ihren eigentlichen Wert, nachdem sie in ihrem Hilfscharakter erkannt und gewertet sind. Wo wir grosse Reformatoren der Frömmigkeit treffen, sehen wir das Geheimnis ihrer Wirksamkeit darin beschlossen, dass sie die geläufigen Ausdrucksformen der Religion kritisieren, dieselben vernachlässigen, an Stelle des Vielen Eines setzen, unendlich vieles wegstreichen und dadurch das religiöse Leben selbst vertiefen. Reduktion auf einfache Werte, einfache Anschauungen heisst die Parole jeder Reformation. Nicht nur deshalb, weil die einfachen Wahrheiten die umfassendsten sind. Sie sind jeder-

mann zugänglich. In ihnen lebt der gemeine Mann so gut wie der Denker. Sie wirken am besten gemeinschaftbildend. Alle die Religionen, in welchen wir eine ausgeprägte theologische Leitung und einen priesterlichen Kultus finden, sind zerspalten in Klerus und Volk, Laie und Eingeweihten. Sie tragen stets die Last dieses Zwiespalts, weil sie nicht auf die einfachen Grundwahrheiten religiösen Lebens zurückgehen, die in dem Ring „Gott und die menschliche Seele" umschlossen sind. Aber nicht allein eine Gemeinschaftserweiterung bedeutet jede Reformation, indem sie unnatürliche Schranken zwischen Gelehrsamkeit und Frömmigkeit niederreisst; sie bedeutet eine Lebensvertiefung, weil in den einfachsten Grössen schliesslich die tiefsten Geheimnisse verborgen liegen. Unmittelbarkeit ist der beste Ausdruck für das religiöse Erleben. Je mehr eine Kirche dieses unmittelbare Erleben ermöglicht, desto religiöser ist sie. Alle Mittel und Mittelchen, die eingeschoben werden, verwirren nur das klare Verhältnis. Und so kommen wir auch von diesem Gesichtspunkt aus wieder zu dem obigen Grundsatz: das religiöse Leben selbst zu pflegen, die religiösen Probleme in Bewegung zu erhalten, nie stille zu stehen unter Benützung der ewigen Schätze der Geschichte — das heisst Religion erhalten und religiöse Gemeinschaft ermöglichen.

III.

Ueberblicken wir von hier aus die augenblickliche Lage besonders der protestantischen Kirchen Deutschlands. Ihre kirchliche Gemeinschaft ist eine ausserordentlich lose. Wir gehören zwar nicht zu denen, welche die Farben grau in grau mischen. Wir wissen, dass noch erstaunlich viel tüchtige religiöse Kraft in unserem Volk steckt. Kirchliche Gesinnung ist auch in weiten Kreisen nicht bloss Gewohnheits-, sondern Ueberzeugungssache. Trotzdem können wir denen nicht unrecht geben, welche der kirchlichen Gemeinschaft von heute den Namen eines wirklichen Gemeinschaftslebens rundweg abstreiten. Auf der einen Seite stehen „Leute von Bildung und Besitz", welche eine erschreckende Unkenntnis elementarer religiöser Vorstellungen aufweisen und im ganzen in der Kirche entweder ein Repräsentationsstück oder ein vorzügliches Schutzmittel zur Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnung erblicken.

Auf der andern Seite sehen wir die Masse der Proletarier, deren Stimmung zwar nicht einheitlich zum Ausdruck kommt, die aber als Ganzes der Kirche als „bildungsfeindlicher, rückständiger, mit dem Kapital verschwisterter Macht" den Krieg geschworen haben. Aber die Gegensätze greifen noch tiefer. Der Graben zwischen Theologen und Laien wird immer grösser, ob nun der Theologe seine orthodoxe Dogmatik lehrt, oder in liberaler Erkenntnis seine Kräfte im Kampf der theologischen Kontroverse verbraucht. Und zwar schneidet hier das protestantische Kirchentum schlechter ab wie das katholische. Das letztere ist ganz aufgebaut auf dem Gegensatz zwischen Priester und Volk, und grundsätzlich bedeutet die deutsche Reformation mit ihrem Gedanken des allgemeinen Priestertums den bedeutendsten Fortschritt in der Religionsgeschichte. Aber einmal ist das protestantische Kirchentum vor den praktischen Konsequenzen jener Freiheit zurückgeschreckt; und dann erträgt der katholische Laie die Herrschaft des Priesters leichter, weil er in ihm einen sichtbaren Stellvertreter göttlicher Autorität erblickt und die organisierte Kirche ihm unter Voraussetzung seines Gehorsams die Gewissheit des Heils verbürgt. Mit dieser priesterlichen Macht und der gesamten Autorität des katholischen Kirchentums will und soll die protestantische Kirche nicht konkurrieren. Aber sie ist deshalb vor ein viel schwierigeres Problem gestellt, das sie lösen muss, will sie nicht selbst nur eine Scheinexistenz führen. Dies Problem lautet: Gemeinschaftsbildung selbständiger religiöser Personen. Dieser Aufgabe kann sie sich nicht entledigen mit einem Hinweis auf die Unselbständigkeit der weitesten Volkskreise. Sie gehört ja zu den traurigen Tatsachen. Besonders zu bedauern ist der Unterschied der Gedankenwelten von Mann und Frau. Gerade weil die Kirche in den Frauen ihre treuesten Anhängerinnen besitzt, hat sie sich leider manchmal dazu bestimmen lassen, den Ton ihrer Rede und Erbauung auf die Bedürfnisse eines alltäglichen Frauengeschmacks zu stimmen. Selbständige Frauen und selbständige Männer gingen infolgedessen ihre eigenen Wege. Die höchste Aufgabe der religiösen Gemeinschaft muss es immer bleiben, die tiefsten Probleme zu pflegen und zu sorgen, dass gerade diejenigen, welche über Sinn und Zweck des Ganzen nachdenken, in ihr einen wirklichen Freund und

Berater finden. Die Berufung auf die Unselbständigkeit der Vielen bedeutet oft nichts anderes als eine bequeme Entschuldigung. Deshalb bleibt doch das Ziel protestantischer Kirchenentwicklung die Heranbildung persönlicher Glaubensüberzeugung. Alles, was diesem Ziel dient, muss unterstützt werden. Nur wo Selbständigkeit in sittlichen und religiösen Dingen herrscht, findet sich aufnahmefähiger Boden für wirkliche Gemeinschaft des Geistes.

Was soll man da tun? Viele warten auf einen Reformator. Die moderne Zeit weist auch manche Aehnlichkeiten mit den Epochen auf, welche grosse Individuen zur Neuschaffung der öffentlichen Lebensordnungen hervorbrachten. Der Reizmittel gibt es genug, um ein grosses Feuer anzuzünden, wie zu den Zeiten Jesu oder Luthers. Allein nur warten und sich sehnen ist keine Mannesarbeit, noch weniger eine Aufgabe für ein Volk. Das Judentum ist uns hiefür der deutlichste Beweis. Der Eine mag kommen, wann es Gott gefällt; er mag ausbleiben, und viele mögen enttäuscht werden. Wer für religiösen Fortschritt arbeiten will, der muss in der Gemeinschaft die Bedingungen schärfen und stärken, unter denen eine Vorwärtsbewegung überhaupt erst möglich wird. Er kann das am besten dadurch erreichen, dass er die Gemeinschaft selbst auf ihre eigenen, festen Grundpfeiler stellt.

Die erste Stütze jeder religiösen Gemeinschaft ist Wahrhaftigkeit. Nichts rächt sich in jeder Lebensgemeinschaft mehr als innerliche Unlauterkeit, Unehrlichkeit. Gemeinschaftbilden heisst geradezu die unklaren, undeutlichen Beziehungen in klare und wahre verwandeln. Schein und Lüge trennen auf die Dauer doch, mögen sie auch äusserlichen Zusammenhalt gewähren. Was zu gemeinschaftlichem Leben und Streben reizt und lockt, ist schliesslich immer der Durst nach Klarheit, Sicherheit. Im religiösen Leben der Völker kommt es allmählich von der Gottesahnung zum Gottesbewusstsein. Zuerst tastet man, ob man Gott wohl finden möchte. „Er ist nicht fern von einem jeden unter uns. In ihm leben, weben und sind wir." Allmählich erwachsen bestimmte Masstäbe des Göttlichen. Man lernt es fassen, man erkennt Gott. Wie die religiöse Erkenntnis vom Ahnen zum klareren Begreifen fortschreitet, so entwickelt sich ähnlich die religiöse Gemeinschaft. Auch sie muss immer klarer,

durchsichtiger werden. Es darf keine dunkeln Punkte geben. Innerhalb der augenblicklichen kirchlichen Gemeinschaften gibt es vor allem zwei solcher unwahrhaften Erscheinungen. Die eine ist, dass man sich in der Kirche weigern will, die Tatsachen geschichtlicher Forschung anzuerkennen. Man verdächtigt die Wissenschaft. Man sät Misstrauen in das Volk und gibt ihm doch selbst keine klare Stellung. Die schwerste Last, unter welcher die Kirche einhergeht, ist die unmännliche Haltung gegenüber der wissenschaftlichen Forschung. Wie sich im Mittelalter die kirchliche Gemeinschaft mit Vorschriften über Zins und Darlehen, Wechsel und Kredit belastete und sich selbst dadurch in eine innerliche Unwahrhaftigkeit bannte, weil das Leben des Handels ihr zu stark und zu selbständig wurde, so treibt sich die moderne Kirche immer mehr in eine innerlich unhaltbare Stellung hinein, weil sie die Tatsachen der Natur- und Geisteswissenschaften nicht rückhaltlos anerkennt. Wir wissen sehr gut, wieviel Unfug mit dem Namen „wissenschaftlich" getrieben wird, wie oft „wissenschaftlich" nur so viel bedeutet wie „materialistisch". Allein die Kirche hat sich ihren Einfluss auf die Wissenschaft dadurch selbst genommen, dass sie ihr auch in ihren berechtigten und klaren Wahrheiten feindselig gegenübertrat. So leidet die kirchliche Gemeinschaft augenblicklich an diesem Zwiespalt. Alle diejenigen, denen es um wirklich religiöse Gemeinschaftsbildung zu tun ist, müssen dafür sorgen, dass diese Unehrlichkeit beseitigt wird. Als ob der Geist des Menschen, der aufs sorgsamste, behutsamste forscht, nicht ebenso von Gott wäre, wie der sittliche und religiöse Geist. Und wieviel „heiliger" Geist musste dazu dienen, sehr unheilige Beschlüsse zu rechtfertigen! Hier liegt eine grosse Aufgabe für die wirklich religiös Gesinnten unserer Tage. Sie müssen der Wissenschaft volle freie Bahn schaffen, und dadurch das Vertrauen in ihre eigene Ehrlichkeit wieder zurückerobern. Denn es ist eine leidige Tatsache, dass man der kirchlichen Gemeinschaft diese selbstverständliche Tugend der Ehrlichkeit nicht mehr zuerkennt. Kein Dogma überwindet die Geschichte! Sie ist stets mächtiger als alle Satzungen, sobald sich dieselben mit ewigem Schein umkleiden. Wie erbärmlich klein muss doch der Glaube einer religiösen Gemeinschaft aussehen, der durch Resultate historischer Forschung erschüttert werden kann! Das ist das

Kläglichste, dass weiten Kreisen die Empfindung für diese religiöse Armseligkeit abhanden gekommen ist. Wo ist die Glaubenshöhe des vorchristlichen Judentums: Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde? Und dann ereifert man sich über geologische Entdeckungen, Textesfunde heiliger Schriften, über die Darlegung einfacher geschichtlicher Verhältnisse. Wie frei müsste der Strom des Glaubens fluten, wenn er nicht in ein falsches Bett gezwungen wäre! Wie unendlich viel Anregung und neue Gesichtspunkte hat gerade die rücksichtslose, wissenschaftliche Erforschung von Natur und Geschichte dem wirklich religiösen Empfinden gegeben! Den Einblick in quellendes religiöses Leben des Alten Testaments verdanken wir der modernen Forschung. Den Einblick in die weitesten Gebiete religiösen Schaffens hat uns die moderne Religionsgeschichte gegeben. Dogmen- und Kirchengeschichte sind lebendige Grössen geworden; aus Schulbegriffen erwuchsen lebendige Gestalten. Alles Feste floss dahin im Strom der Geschichte; aber dadurch erhielt es Leben und Bewegung. Man verstand die Geschichte wieder, weil man selbst Geschichte erleben möchte. Und diesen grossen Reichtum von Gottesgedanken, den die moderne Wissenschaft überall aufhäuft, lässt sich kirchliche Gemeinschaft entgehen. Sie drängt diese Dinge auf die Seite und merkt nicht, dass sie selbst dabei verdrängt wird. Wahrhaftig! Wer es mit der religiösen Gemeinschaft gut meint, muss ihr die Ehrlichkeit der offenen Anerkennung jeder wissenschaftlichen Forschung zurückerobern.

Damit hängt das andere zusammen. Die offizielle kirchliche Gemeinschaft ergibt zwar das Bild einer einheitlichen theologischen Gruppierung. Wer das Leben selbst kennt, weiss, dass dem nicht so ist. Neben der Orthodoxie kämpft der Liberalismus. Hunderttausende von Laien sind dieses Kampfes müde geworden. Sie mögen auch da und dort daran irre geworden sein, dass man ihnen statt eines orthodoxen ein liberales Dogma bot. Es genügt, zu wissen, dass sie zwar mitlaufen, aber nicht mittun, mitarbeiten. Daraus wird ihnen ein Vorwurf gemacht. Teilweise zu Unrecht. Wir kennen viele aus liberalem Lager, die gerne mitarbeiten würden; aber man lässt sie nicht oder man duldet sie höchstens. Es ist nun nicht jeden Mannes Sache, sich bloss geduldet zu wissen. Denn Duldung setzt auf der

andern Seite Herrschaft voraus. Herrschaft in religiösen Dingen ist eine grosse verführerische Macht. So ist es dahin gekommen, dass die eigentlichen grossen Kirchenvertretungen kein Spiegelbild der wirklichen Verhältnisse sind. Synoden und Generalsynoden sind kein wirklicher Ausdruck des tatsächlichen Lebens der Kirche, schon deswegen nicht, weil viele dieser Vertreter dem wirklichen Leben der Masse zu ferne gerückt sind. Auch das sind innerlich unhaltbare, weil unwahrhaftige Verhältnisse. Das Publikum unserer industriellen Grosstädte ist für die Orthodoxie verloren. Der moderne Liberalismus, der wohl die Freudigkeit hätte, diese Massen für kirchliche religiöse Gemeinschaft zurückzuerobern, wird nicht offiziell anerkannt. Er ist eine mächtige Tatsache; aber man verschliesst sich krampfhaft die Augen davor. Statt nun das einzige zu wählen, was Leben erweckt: die ehrliche Konkurrenz, den freien Wettbewerb der geistigen Richtungen, lebt man weiter, als ob eine solche Konkurrenz gar nicht bestehen dürfte. Wir reden absichtlich so, ohne direkte Partei zu ergreifen. Man muss diese Fragen mal aus den Parteilagern herausholen und sie unter den Gesichtspunkt stellen: was fordert die Wahrhaftigkeit der religiösen Gemeinschaft? Die Antwort lautet: freie Entfaltung aller ehrlichen religiösen Kräfte, denen es nicht um Parteiherrschaft, sondern um Mehrung religiösen Lebens zu tun ist. Das führt von selbst zu gleichmässiger Vertretung der verschiedenen Richtungen in der Oeffentlichkeit und ihren Organen.

Nur auf diesem Wege dürfte es gelingen, das Vertrauen in die kirchliche Gemeinschaft wieder zu gewinnen, das verloren ist. Allerdings muss dabei eine Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat erfolgen. Eine Entwicklung in der Linie des amerikanischen Freikirchentums erscheint uns doch bedenklich. Es bedeutet ja scheinbar einen idealen Zustand, wenn in einer gleitenden Skala von hunderterlei religiösen Gemeinschaften jedem Gelegenheit geboten wird, schliesslich diejenige Vereinigung für seine religiöse Empfindung auszuwählen, die ihm am meisten zusagt. Aber zwei grosse Gefahren sind dabei nicht zu unterschätzen. Einmal eine ungesunde Steigerung der kirchlichen Gegensätze und eine Versteifung auf kleine und kleinste Unterschiede, die schliesslich auf Kosten des wirklich religiösen Lebens betont werden. Fürs andere ein Zurücktreten

des grossen Gedankens echten Protestantismus, dass die Kirche nicht ein Verein ist, sondern eine göttliche Stiftung, nicht in dem hierarchischen Sinn des Worts, sondern in dem Sinn des Einen religiösen Heils, das allen angeboten wird. Mit andern Worten: die Kirche besteht nicht aus den Hunderten oder Tausenden, die sich in die Listen als kirchliche Mitglieder eintragen lassen, sondern die Kirche besteht in dem grossen Gut, das Gott den Menschen gibt, Erkenntnis seiner Herrlichkeit und Gnade, Kraft zu allem Guten und Frieden zwischen Himmel und Erde in einem reinen Herzen. Eben deshalb kann streng genommen niemand von dieser Kirche ausgeschlossen werden, der sich nicht selbst ausschliesst. Denn Gott gehört allen und seine Güte und Kraft ist dasjenige, was er allen anbietet, weil es alle brauchen. Dieser Gedanke der innerlichen Einheit — im Unterschied von der äusserlichen Uniformierung durch kirchliche Reglements — geht bei der freikirchlichen Entwicklung verloren. Hier fällt alles Schwergewicht auf den Verein, zu welchem die Menschen sich zusammenschliessen; dort auf das religiöse Gut, das einheitlich ist und an das jeder Anspruch hat, der es sich im Vertrauen zueignet. Dieser Gedanke der Einheit des religiösen Guts muss irgendwie versinnbildlicht werden auch durch die Einheit der religiösen Gemeinschaft. Die grössere geistige Bewegung findet sich immer im grossen Verband und nicht im kleinen Kreis. Diese letzteren können vorübergehend grosse geistige Energien in sich konzentrieren und ausserordentlichen Einfluss ausüben; das hängt aber meist von einer einzigen überragenden Persönlichkeit ab. Ist diese davongegangen, so verengt sich der kleine Kreis, während in dem grossen Verband immer an einem Ende wieder neue Bewegungen und Strömungen entstehen, die das Leben selbst in Bewegung halten. So sehr wir deshalb eine geistige Abhängigkeit der religiösen Gemeinschaft von den wechselnden Strömungen staatlichen Willens missbilligen, so wenig treten wir für Zersplitterung grosser religiöser Gemeinschaften ein. Gerade im Ertragen verschiedener Richtungen, in dem Ergänzen durch verschiedene Geister, in der Auseinandersetzung verschiedener Standpunkte hat das gemeinschaftliche Leben seinen innerlichen Reichtum, aber vor allem seine sittliche Treue zu betätigen.

Jedenfalls sehen wir so, wie die Dinge heute liegen, die Bürgschaft für freiere Richtung des religiösen Lebens mehr im Staat als in rein kirchlichen Behörden vorhanden. Denn der Staat muss um seiner Selbsterhaltung sich immer gegenüber dem Klerikalismus wehren. Dieser ist aber der grösste Feind der religiösen Gemeinschaft selbst.

Neben der Wahrhaftigkeit nennen wir die Gerechtigkeit als den zweiten Pfeiler religiöser Gemeinschaft. Von altersher war es ein Ehrentitel nicht nur der christlichen Kirche, sondern aller grossen Kulte des Altertums, dass Recht und Religion im engen Zusammenhang miteinander stehen. Der Gott, den man anbetete, war der Hüter des Rechts. Die Orthodoxie hat noch heute ein feines Empfinden, wenn sie die Gottesidee stark mit rechtlichen Motiven durchsetzt, und in der Rechtfertigungslehre des Anselm kommt schliesslich, religionsgeschichtlich betrachtet, der Gedanke vom religiösen Rechtsschutz zum Durchbruch.

Auch die heutige religiöse Gemeinschaft muss die Gerechtigkeit behüten und verlangen, will sie zu den Lebenskräften des Volkslebens gehören. Ein frommer Mensch darf sich von keinem andern in der Forderung nach Gerechtigkeit überbieten lassen und eine religiöse Gemeinschaft verdirbt sich ihren ganzen Einfluss und verknöchert in sich selbst, wenn sie Recht und Gerechtigkeit nicht zu ihrer Sache macht. Das meinen wir ja nicht in dem Sinn, dass die Kirche mit einem eigenen kirchlichen Recht die Welt und ihre bürgerlichen Verhältnisse umspannen solle. Es gibt nur ein Recht und eine Gerechtigkeit, unter welcher beide gleichmässig stehen: Kirche und Staat. Der Staat ist das geschichtliche Organ der Rechtsbildung, und die Kirche hat die historische Aufgabe, stets für die Rechtsentwicklung zu sorgen. Doch ehe sie die Augen auf das bürgerliche Leben schweifen lässt, muss sie in ihren eigenen Reihen vollständige Gerechtigkeit walten lassen. Das bedeutet so viel, dass in ihrem Bezirk nicht nach bürgerlichen oder anderen Massstäben gemessen wird, sondern allein nach der Tauglichkeit zur Belebung religiöser Frömmigkeit. Nicht arm oder reich, gebildet oder ungebildet, vornehm oder gering sind die Masstäbe, nach welchen man in der religiösen Gemeinschaft fragt. Hier gibt allein der religiöse Sinn den Ausschlag. Das ist die Grund-

forderung der Gerechtigkeit für das religiöse Gemeinschaftsleben selbst. Es darf nicht durch fremdartige Masstäbe verwirrt werden. Auch jeder Schein der Bevorzugung aus andern als religiösen Motiven schadet dem Ansehen der Kirche. Mag man zu der Broschüre Kutters „Sie müssen" stehen, wie man will: er hat mit einem kräftigen Appell die religiöse Gemeinschaft an ihre Grundforderung der Gerechtigkeit wieder erinnert. Wer im eigenen Hause nicht gerecht ist, wird es auch nie gegen andere sein können. Jede soziale Tätigkeit der religiösen Gemeinschaft nach aussen hin ist erfolglos, solange sie selbst die sozialen Unterschiede dort nährt, wo sie gar keine Heimatberechtigung haben — in ihrem eigenen Bezirk. Uebt sie hier rücksichtslose Gerechtigkeit, so kann sie allein schon dadurch ausserordentlich sozial wirken. Dann ist vor aller Welt festgestellt, dass es noch etwas Höheres gibt, als die sozialen Abstufungen nach Geldbesitz und Machtverteilung, und dass es noch eine geistige Macht gibt, welche den Menschen über diese Unterschiede emporheben kann. Diese Macht des Geistes zu sehen, darnach lechzen die Völker. Diejenige Gemeinschaft, die ihre Glieder so erzieht, dass sie innerhalb ihrer Sphäre alle jene Rangunterschiede wirklich vergessen, ist des grössten sozialen Einflusses sicher.

Damit ist die brennende Frage der Gegenwart: wie weit die Kirchen sich sozial beteiligen sollen? bereits zum Teil beantwortet. So, wie sie gestellt ist, bedeutet sie die Frage nach der Art, wie die Kirche in die jetzigen sozialen Bewegungen eingreifen soll. Die Frage ist so kompliziert, dass wir sie nicht im Rahmen dieses Aufsatzes erschöpfen können. Wir vermögen nur folgende Richtlinien zu ziehen. Die religiöse Gemeinschaft soll sich nicht auf irgendeine nationalökonomische Richtung festlegen. Ihre Güter liegen höher. Sie hat gar nicht das Zeug, direkt bestimmte nationalökonomische Forderungen ihrerseits zu stellen. Eben deshalb soll sie auch nicht als kirchliche Organisation in irgendwelche Konkurrenz mit Organisationen treten, die rein wirtschaftliche Ziele verfolgen. Sie kann es jedem Mitglied zur Pflicht machen, für seine Standesgenossen einzutreten und die Interessen des Standes zu verteidigen; aber sie soll nicht durch Gründung eigener Organisationen die Arbeit der übrigen als unreligiös stempeln. Demgegenüber hat die

religiöse Gemeinschaft die positive Pflicht, sich die genaueste Kenntnis von den wirtschaftlichen Verhältnissen zu verschaffen und sich von niemandem in der unparteiischen Erfassung der Wirklichkeit übertreffen zu lassen. Es ist ein falscher Begriff von Geistigkeit, wenn man die materiellen Verhältnisse und ihre hohe Bedeutung übersehen wollte. Jede Pädagogik, vor allem die Massenpädagogik, muss genaue Kenntnis von der wirklichen Lage des Volkes haben, um überhaupt wirken zu können. Doch kann sich die Kirche nicht genügen lassen an solcher wissenschaftlichen Erfassung der Volkskunde im weitesten Sinn des Worts. Sie hat auch Stellung zu nehmen. Die wirkliche religiöse Gemeinschaft steht überall dort, wo sich der leiseste Fortschritt regt. Nie darf sie sich binden lassen von den Gewalten der Vergangenheit. Sie ist eine Macht der Zukunft. Denn sie lebt von Zukunft. Ihr Glaube ist ja nichts anderes als die Kraft, doch in der Welt zu arbeiten trotz eigener und fremder Schuld. Solcher Optimismus im guten Sinn des Worts ist die tragende Kraft jeder wirklich religiösen Gemeinschaft. Er dehnt sich von selbst nach vorne und streckt sich nach dem, was werden will. So steht die religiöse Gemeinschaft um ihrer selbst willen neben dem materiellen Fortschritt; doch nicht bloss um ihrer selbst willen. Denn sie kennt die Aufgabe der Liebe. Religiöse Gemeinschaft ohne Liebe ist in einem christlichen Kulturvolk undenkbar. In ihr ruht soziale Teilnahme, soziale Hilfe, sozialer Kampf eingeschlossen. Keine grosse religiöse Gemeinschaft kann ohne die drei bestehen. Es mag Temperamentssache sein, welche Art sozialer Betätigung sich der einzelne wählt; aber die Gemeinschaft muss weit genug sein, um Vertreter allerart in sich ertragen zu können. Drohend steht das Wort des orthodoxen Abtes Uhlhorn über der Entwicklung der Kirchen, das Schicksal der einzelnen Kirchen werde sich danach entscheiden, wie sie sich zur sozialen Frage stellen.

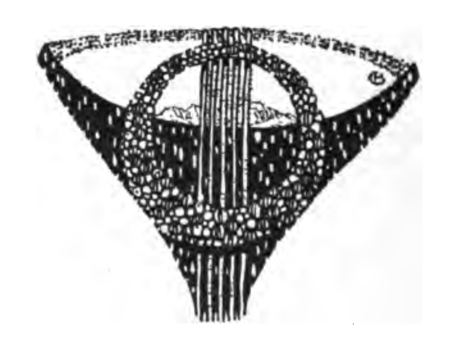
Der dritte Pfeiler religiöser Gemeinschaft ist das G l ü c k. Frieden, Versöhnung, Erlösung, Leben, Seligkeit, Reinheit, Liebe, Güte — mag es beliebig genannt werden, es ist schliesslich immer dasselbe: die Mitglieder der religiösen Gemeinschaft müssen sich glücklich fühlen, weil ihnen viel gegeben worden ist. Hier treten wir in das Heiligtum der Religion. Was dem Menschenherzen not tut, ist Gott. Die Seele ruht nicht,

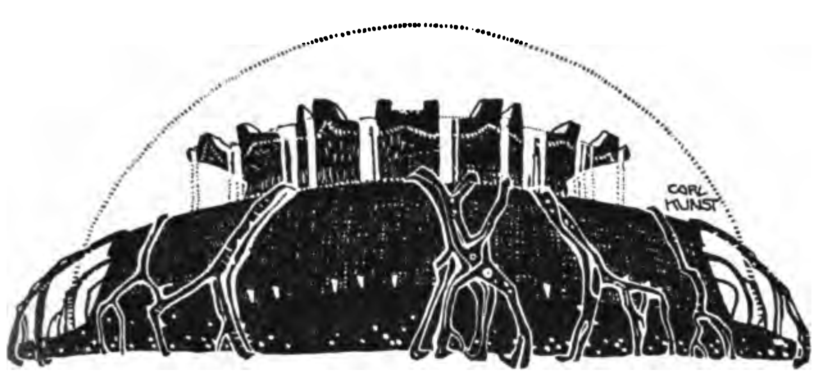
ehe sie ruhen kann in Gott. Dieser Gott muss ein lebendiger Gott sein. Heute muss er sich greifen lassen, wie zur Zeit Moses' und in den babylonischen Gemeinden. Aber nicht in altem Gewand. Gott wird mitgehen. Er als der Lebendige kann allein Leben geben. Macht doch die Menschen glücklich, indem ihr ihnen diesen lebendigen Gott bringt! Dass heute Gott lebt, dass er heute wirkt und dass wir seine Fusstritte sehen über den Werken der Industrie und des Handels, und dass er heute das Sehnen des industriellen Arbeiters geradeso stillen will wie das Herz des israelitischen Hirten, das ist die Botschaft, die den Menschen gebracht werden muss. Gott muss als lebendige Wirklichkeit in unser Zeitalter der Maschinen und Telephone hineintreten können. Nicht in verstaubten Bücherexemplaren, nicht in alten Kommentaren lebt Gott. Sein Kommentar ist Natur und Geschichte. Euch ist heute der Heiland erschienen. So hiess das Evangelium. Diese Botschaft brachte Glück. Wer religiöse Gemeinschaft schaffen will, muss ihr diese Glücksempfindung wieder gegenwärtig machen. Religion muss Freude bringen, sie muss erlösen können, und die religiöse Gemeinschaft findet sich im fröhlichen Dank für dieses religiöse Gut zusammen. Wirkliche Religion ist nicht Gesetz und Vorschrift, nicht Buchstabe und Verordnung. Wir brauchen kein neues Dogma, sondern neues Leben. Denn Religion ist ein ewiger Besitz, der Freude mitbringt. Die Menschen wollen glücklich sein. Von jeher war es das Vorrecht religiöser Gemeinschaft, den Menschen dieses Gut zu geben. Solcher Charakter der Religion muss wieder betont werden; dann werden die religiösen Gemeinschaften wirkliche Verbände. Glück und Frieden schliesst zusammen. Erlösung will die Menschheit, und sie ist so begierig darauf, dass sie sich mit den schlechtesten Aerzten und schwächsten Heilanden zufrieden gibt. Es gehört so wenig Kunst, es gehört nur ein volles Herz in ungebundener Freiheit dazu, um den Menschen, den Brüdern, Erlösung und Frieden zu verkündigen. Nichts anderes taten die religiösen Genien der Menschheit. Die Epigonen aber kann man daran erkennen, dass sie die göttliche Gabe schnell wieder zerkleinern, zerspalten, verstecken, von einer Menge Bedingungen abhängig machen. Königlich geben heisst frei geben. Die Religion zeigt uns freie Gabe, göttliche Gabe. Jesus brachte uns des Vaters Herz und

eines Kindes reines Gewissen. Grössere Güter brauchen wir nicht. Aber wir müssen sie wieder in reiner Ursprünglichkeit erhalten. Die Religion muss mit uns gehen hinein in die neue Zeit und hier wieder Brunnen graben.

Das ist eine andere Pädagogik als diejenige der Schule. Hier liebt man Strafe, Zucht, Vorschrift, Ordnung. Wir verachten diese Dinge nicht. Aber wir wissen, dass Gottes Pädagogik diejenige des Schenkens, Lockens, Rufens, Gebens, Einladens, Nachgehens ist. Von dieser Freude des religiösen Besitzens spürt man gar wenig. Die Religion ist zur Uebung geworden, statt zum Kleinod, dessen das Herz froh wird.

Solche Zukunftszeit hoffen wir für unser deutsches Volk und wünschen, dass seine religiöse Gemeinschaft sich auf ihre Fundamente besinne. Wahrhaftigkeit in allen Ordnungen, Lehren, Anschauungen, Kampf um Gerechtigkeit im eigenen Kreis und gegen jedermann, Predigt der Religion als der beglückendsten Botschaft an dürstende Menschenherzen — darauf muss das Augenmerk gerichtet sein. Das ist der Beitrag zur Weiterbildung der Religion, den die Gemeinschaft leisten kann. Was Gott dazu tun wird, das wird die Geschichte zeigen.





Das Wesen des Christentums

von

Georg Wobbermin.

I.

Ein Theologe kann zurzeit vor keine Aufgabe gestellt werden, die misslicher und undankbarer wäre, als die, auf wenigen Blättern für einen grösseren Leserkreis über das „Wesen des Christentums" zu schreiben. Was kann nach Adolf Harnacks herrlichen Vorlesungen über dies Thema noch gesagt werden, das nicht im voraus veraltet, weil überholt wäre? Wenn ich es dennoch wage, mich der undankbaren Aufgabe an dieser Stelle zu unterziehen, so sind es für meine Auffassung zwei Gesichtspunkte, welche die Kühnheit des Unternehmens vielleicht entschuldigen.

Erstens fordert die Gesamtanlage des vorliegenden Werkes als Abschluss eine Betrachtung über die Eigenart und den Eigenwert der christlichen Religion im Unterschied zu allen übrigen Religionen, und ebenso einen Abschnitt, der über die zur christlichen Religion gehörige — in ihr beschlossene — Weltanschauung in ihrem Unterschied zu allen sonstigen vorhandenen oder möglichen Weltanschauungen handelt. Damit ist aber auch bereits das zweite Moment angedeutet, auf das ich hier hinweisen muss. Die Gesamtanlage dieses Werkes bringt es mit sich, dass die hier zu gebende Behandlung der Frage nach dem Wesen des Christentums *sich nicht auf eine rein historische Betrachtung beschränken darf*, — wie das Harnack mit bewusster und mehrfach nachdrücklich betonter Absicht getan hat. Hier muss vielmehr jene Frage auch und gerade *religionsphilosophisch*, überhaupt allgemein-philosophisch, behandelt und beurteilt werden.

Zu beginnen haben allerdings auch wir mit einer historischen Untersuchung. Denn die christliche Religion ist zunächst eine geschichtliche Grösse. Sie ist zu einer bestimmten Zeit in die Geschichte der Menschen eingetreten und hat sich von diesem Zeitpunkt an geschichtlich entfaltet und entwickelt. Eine geschichtliche Betrachtung der christlichen Religion muss aber heute näher eine „religionsgeschichtliche" sein. Wohl knüpfen sich an diesen Begriff heute noch allerhand Uebertreibungen und Einseitigkeiten. Von diesen abgesehen ist aber die Forderung einer religionsgeschichtlichen Behandlung des Christentums für unser heutiges Denken einfach selbstverständlich und innerhalb der wissenschaftlichen Theologie im Prinzip auch allgemein zugestanden. Nur eine solche Betrachtung kann die Eigenart der christlichen Religion richtig und allseitig erfassen. Wir müssen das Christentum mit den anderen Religionen der Menschheit vergleichen, wir müssen fragen, welche Momente es mit diesen gemeinsam hat und welche anderen Momente seine spezifischen Merkmale bilden. Und wir müssen dann weiter zu ergründen suchen, welche letzten inneren Bewusstseinstatsachen sowohl hinter jenen allen Religionen gemeinsamen Merkmalen, wie hinter diesen der christlichen spezifisch eigentümlichen stehen. Nur so können wir einen Einblick in die dem Christentum entsprechende, ihm zugrunde liegende, innere religiöse Bewusstseinsstellung gewinnen.

Wir müssen also unsere Betrachtung des Christentums in einen allgemein-religionsgeschichtlichen Rahmen hineinstellen. Und da befinde ich mich in der angenehmen Lage, meine Untersuchung ganz wesentlich der voraufgehenden über „Wesen und Ursprung der Religion" an- und eingliedern zu können. Meine Gesamtauffassung berührt sich mit derjenigen des Verfassers jenes Kapitels aufs allerengste. Eben deshalb brauche ich mich aber auch nicht zu scheuen, im Interesse möglichster Klarstellung der Probleme die Differenzpunkte unserer Anschauung hervorzuheben.*)

*) Die Hauptpunkte meiner religionsgeschichtlichen Gesamtbetrachtung habe ich in meinen Arbeiten: Die innere Erfahrung als Grundlage eines moralischen Beweises für das Dasein Gottes, 1894, und: Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienunwesen, 1896, erörtert.

v. Schroeder verwirft alle Definitionen vom Wesen der Religion, die den Glauben an einen Gott voraussetzen. Mit Recht. Denn alle diese Definitionen sind viel zu eng, um die Gesamtheit der Erscheinungen, die in Betracht kommen, unter sich zu fassen. Auch der naheliegende Versuch, den singularischen Begriff „Gott" durch den pluralischen „Götter" zu ersetzen, bringt keine hinreichende Erweiterung. v. Schroeder definiert daher die Religion als den Glauben an „geistige, ausser und über der Sphäre des Menschen waltende Wesen oder Mächte". Die nähere Bestimmung, durch die er ausserdem den Begriff des Glaubens erläutert, kann hier übergangen werden.

Mir scheint, dass auch diese Definition noch zu eng ist oder doch dahin missverstanden werden kann, dass entweder zu enge oder aber den Kern der Sache verschiebende Vorstellungen in sie hineingedeutet werden. Gehen wir in der von v. Schroeder eingeschlagenen Richtung noch einen Schritt weiter, dann gelangen wir dahin, die Religion als das Beziehungsverhältnis des Menschen zu einer von ihm geglaubten jenseitigen Welt zu definieren. Das eigentliche Grundmerkmal der Religion ist darnach die Beziehung auf irgend eine Welt oder Lebenssphäre der Jenseitigkeit, d. h. also die Beziehung auf irgend eine von der diesseitigen, uns umgebenden Welt verschiedene und zwar ihr übergeordnete höhere Welt oder Lebenssphäre.

Diese Definition bewährt sich sowohl an den methodischen Grundsätzen, die v. Schroeder mit Recht geltend macht, wie an seiner trefflichen inhaltlichen Charakterisierung der Religion.

Die niederen und niedersten Religionsformen einerseits, der Buddhismus andrerseits zeigen uns den Glauben an eine Welt oder Lebenssphäre der Jenseitigkeit. Fetische, die heute verehrt, morgen verworfen (vielleicht durchgepeitscht oder verbrannt) werden — wie wir das bei Negern und Südsee-Insulanern vielfach finden — lassen sich doch nur gezwungenerweise als „geistige Wesen oder Mächte" bezeichnen. Wohl aber bezeugt der Fetischismus selbst in diesen Formen den Glauben an eine jenseitige Welt. Der Wilde schlägt und verwirft gegebenen Falls den Fetisch, der ihm nicht geholfen oder der seine Wünsche nicht erfüllt hat. Aber damit bekundet er keinen Zweifel an der

Existenz einer jenseitigen Welt überhaupt; im Gegenteil, er geht auch dabei gerade von der Voraussetzung der Existenz einer solchen aus. Der Fetisch hätte ihm helfen können und hätte seine Wünsche erfüllen können: denn er besitzt Kräfte und Fähigkeiten, die dem Menschen völlig versagt sind, die gänzlich über die Sphäre des Gemein-Menschlichen hinausliegen. Daran, dass es eine derartige Macht- und Lebens-Sphäre gibt, zweifelt jener Wilde nicht. Er sucht sich ja auch sofort einen neuen Fetisch. Er lässt nur an dem alten seinen Unwillen darüber aus, dass er ihm nicht geholfen hat, mag er nicht gekonnt oder nicht gewollt haben. Es gibt aber solche, die es können, und es gibt also eine über das Menschlich-Irdische hinausliegende Machtsphäre, eine Welt der Jenseitigkeit, der jene — die wahren Fetische — angehören oder entstammen.

Und was den Buddhismus angeht, so bezeichnet das Nirwana, das im Mittelpunkt all seiner Vorstellungen und Hoffnungen steht, wiederum jedenfalls irgendeine jenseitige Welt und Lebenssphäre, wie immer dies Nirwana sonst zu denken und zu bestimmen sein mag.

In seiner inhaltlichen Charakterisierung der Religion legt v. Schroeder — wieder sehr mit Recht — grosses Gewicht auf die weite Verbreitung des Glaubens an ein höchstes gutes Wesen, das doch häufig nicht direkt verehrt wird und das andrerseits ebenso häufig mit dem Himmel in Beziehung gebracht, wenn nicht geradezu mit ihm gleichgestellt wird. An ein „geistiges Wesen" oder auch nur eine „geistige Macht" darf hier also nicht immer und nicht ohne weiteres gedacht werden. Immer und jedenfalls aber repräsentiert jene Vorstellung eine vom Diesseits verschiedene und ihm übergeordnete Welt der Jenseitigkeit.

Aus diesen Gründen entscheiden wir uns also für die obengenannte Definition. Diese Definition sieht das entscheidende Grundmerkmal alles religiösen Lebens in der Ueberzeugung, dass diese Welt, die uns umgibt, in der wir leben, von der wir selbst nach der einen Seite unseres Wesens Teilbestandteile sind, nicht ein Letztes ist, dass sie Grund und Zweck ihres Daseins nicht in sich selbst hat, dass sie vielmehr über sich hinaus weist und uns damit auf eine andersartige, höhere und bessere Welt hinweist, an der auch wir irgendeinen Anteil gewinnen sollen.

Wie unbestimmt diese Ueberzeugung auch sein mag (manchmal viel mehr eine Ahnung als eine Ueberzeugung zu nennen), in wie verschiedenartigen und seltsamen Vorstellungen sie zum Ausdruck gebracht werden mag, zu welchen Lebensbetätigungen und kultischen Handlungen sie führen mag, immer und überall erweist sie sich im letzten Grunde als die eigentlich treibende Kraft aller religiösen Erscheinungen.

Diese Auffassung bewährt sich weiter in doppelter Hinsicht. Einmal dadurch, dass sie eine Einteilung der verschiedenen Religionen ermöglicht, die keine bloss willkürliche Konstruktion ist und die deshalb für die nähere Kenntnis einer bestimmten einzelnen Religionsform — z. B. auch der christlichen — wertvolle Dienste leistet. Sodann dadurch, dass sie ein volles Verständnis für den geschichtlichen Entstehungsprozess des Christentums erschliesst.

Indem wir uns diesen beiden Problemen zuwenden, nähern wir uns damit zugleich auf zwei verschiedenen Wegen der Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Christentums.

Eine brauchbare Einteilung und Gruppierung der Religionen muss einem doppelten Anspruch genügen. Sie muss erstens eine Zergliederung des Begriffs geben, welche die mannigfaltigen Seiten und Momente des religiösen Lebens zur Anschauung bringt; zugleich muss sie aber auch die Stufen im Entwicklungsprozess des religiösen Lebens aufzeigen. Denn das religiöse Leben der Menschheit als ganzes stellt eine von niederen zu immer höheren Formen aufsteigende Entwicklungslinie dar: eine wissenschaftliche Klassifikation der Religionen muss also diesem Entwicklungsprozess gerecht werden. Andrerseits wenn der Entwicklungsprozess, den der Forscher herausgestellt hat, der wahre, d. h. der in der Natur der Sache angelegte ist, dann wird er auch das Wesen der Religion zur Entfaltung bringen und also ihre verschiedenen inhaltlichen Bestandteile erkennen lassen.

Suchen wir nun nach einem Einteilungsprinzip, das diese doppelte Forderung erfüllt, so treten zunächst zwei Gesichtspunkte heraus, die ausschlaggebende Bedeutung beanspruchen dürfen: der Gesichtspunkt der Offenbarung und der Gesichtspunkt des Heilsgutes. Alle Religionen berufen sich in irgend einem Masse auf Offenbarung. Das ist eine geschichtliche Tat-

sache, die zwar die Theologie häufig übersehen hat, um die Offenbarung des Christentums von vornherein als konkurrenzlos erscheinen zu lassen, die aber eben als Tatsache nicht übersehen werden darf. Ebenso verheissen alle Religionen ihren Anhängern irgend welches Heil; auf ein Heilsgut irgend welcher Art zwecken alle Religionen ab.

Und nun zeigt die nähere Ueberlegung, dass dieser geschichtliche Befund in dem Wesen der Religion selbst begründet ist. Besteht das Wesen der Religion in der Beziehung des Menschen auf eine Welt der Jenseitigkeit, dann bezeichnen der Offenbarungsgedanke und der Heilsgedanke die grundlegenden Momente des religiösen Lebens und also auch des religiösen Entwicklungsprozesses.

Beide zusammengenommen bringen nur jene Beziehung zum Jenseits von den beiden möglichen Standpunkten der Betrachtung aus beurteilt, zum Ausdruck. Die jenseitige Welt bringt sich im Diesseits irgendwie zur Kenntnis, sie erzeugt eine Ahnung ihrer selbst: sie offenbart sich. Ohne jede Offenbarung würde die Religion objektiv nicht möglich sein. Auf Grund der Offenbarung wendet sich dann der Mensch der jenseitigen Welt zu, ersehnt und erhofft von ihr, was ihm das Leben dieser Welt nicht bietet. Ohne jedes Heilsverlangen würde die Religion subjektiv nicht möglich sein.

So bezeichnen der Offenbarungsgedanke und der Heilsgedanke die Grund-Momente des religiösen Lebens. In ihrem inneren Zusammenhang liefern daher beide das Mittel zu einer sachgemässen Einteilung der Religionen.

Und zwar gelangen wir von hier aus zu einer zweimal-zweigliedrigen Einteilung. Nämlich zu der Einteilung in Natur-Religionen und Volks-Religionen als den niederen (polytheistischen) Glaubensformen einerseits, in Gesetzes-Religionen und Erlösungs-Religionen als den höheren (über den Polytheismus sich erhebenden) Glaubensformen andrerseits.

Auf der untersten Stufe des religiösen Lebens werden nur erst vereinzelte Kundgebungen der jenseitigen Welt angenommen, ohne dass sie in irgendeinen einheitlichen Zusammenhang gebracht würden. Dem entsprechend besteht das von den Frommen erwartete Heil in einer Reihe einzelner natürlicher

Güter, wobei die Abwehr der bösen Geister, die dem Menschen allerhand Schaden zufügen, in erster Linie steht. Eine höhere Entwicklungsstufe haben wir da vor uns, wo die Offenbarungen der jenseitigen Welt für das Gemeinschaftsleben, auch — ja gerade — für das gemeinschaftliche Volksleben bedeutsam geworden sind. Wir bezeichnen die betreffenden Religionen deshalb am besten als Volks-Religionen, weil hier die Religion die Grundlage und das Bindeglied des gemeinsamen rechtlich geordneten Volkslebens bildet. Die sittlichen Anschauungen und die rechtlichen Institutionen, auf denen das gemeinsame Volkstum sich aufbaut, gelten als offenbarungsmässig begründet. Das beste, den Typus am reinsten darstellende Beispiel dieser Entwicklungsstufe des religiösen Lebens bietet die altrömische Religion.

Aber schon innerhalb dieser Volks-Religionen bricht mehrfach die Ahnung einer höheren und weitergreifenden Offenbarung der jenseitigen Welt durch. Und gleichzeitig vertieft sich auch das Heilsbedürfnis und so stellt sich dann auch die Ahnung eines höheren Heilsgutes ein, das über die Wünsche und Zwecke eines einzelnen Volkes hinausliegt. Dahin gehört der Gedanke einer alles umspannenden Schicksalsordnung, sowie der Gedanke einer letzten unerforschlichen Welteinheit, die sogar schon als eine solche sittlicher Art erkannt werden kann. Diese über die Volks-Religionen hinausweisenden Gedanken führen eben damit auch über die polytheistischen Glaubensformen überhaupt hinaus. Freilich bleiben diese weiterführenden Gedanken innerhalb der Volks-Religionen noch ganz vereinzelt und für das Leben der Gemeinschaft bedeutungslos.

Unter den höheren und eben deshalb geistigeren Religionen lässt uns nun aber der schon vorher angewandte Massstab wieder zwei Hauptgruppen unterscheiden. Zunächst führt nämlich in einer Reihe von Volks-Religionen die eben angedeutete Tendenz dahin, ein umfassendes einheitliches Lebensgesetz als die eigentliche Offenbarung des Jenseits zu betrachten. Dann muss aber das Heilsgut gerade in dem Besitz dieser Offenbarung und in der daran geknüpften Verheissung gesehen werden, dass, wer dies Gesetz hält, aber auch nur er, der Hilfe und Unterstützung aus der jenseitigen Welt sicher sein dürfe, wie lange sie auch auf sich warten lassen möge. Darum be-

zeichnen wir diese Religionen am praktischsten als Gesetzes-Religionen. Zwar erwächst auch in ihnen wieder ein abermals tieferes religiöses Bedürfnis, das durch den Hinweis auf das Gesetz Gottes nicht befriedigt wird. Aber mit solchen Regungen weisen auch diese Religionen wieder über sich selbst hinaus. Innerhalb ihres Geltungsbereichs bleibt es bei vorbereitenden Ansätzen und vereinzelten Ausnahme-Erscheinungen.

Solche vorbereitenden Ansätze und zugleich solche über das Niveau der Gesetzes-Religion hinausragenden Ausnahme-Erscheinungen finden wir vor allem in der alttestamentlichen Religion, die uns im übrigen das Musterbeispiel einer „Gesetzes-Religion" bietet. Jene Ansätze und Ausnahme-Erscheinungen führen uns nun schliesslich zu den Erlösungs-Religionen. In diesen gipfelt die religiöse Entwicklung. Es darf als ganz sicher und unbestreitbar bezeichnet werden, dass die religiöse Entwicklung diese Tendenz zum eigentlichen Erlösungsglauben hat. Mit einer gewissen inneren Notwendigkeit führt sie zu solchem Glauben, sofern sie nicht durch äussere Einwirkungen gehemmt wird. Die grundlegende Offenbarung ist hier derart, dass durch sie die jenseitige Welt selbst in direkte Beziehung zum Menschen tritt und also umgekehrt dem Menschen ein direktes Beziehungsverhältnis zur jenseitigen Welt erschlossen oder wenigstens ermöglicht wird. Dementsprechend wird das Heilsgut hier in eben dieser Hinführung des Menschen, der menschlichen Seele, zur jenseitigen Welt gesehen. Dass die menschliche Seele über ihre jetzige Daseinsweise erhoben werde, erlöst werde aus all ihrem Elend und all ihrer Nichtigkeit, und zwar dadurch, dass sie in die jenseitige Welt hinübergeführt werde, das erscheint hier als Ziel und Abzweckung der Religion.

In die Klasse dieser Erlösungs-Religionen gehört nun zunächst der Buddhismus. Allerdings erhält in ihm der eben in aller Kürze skizzierte Typus insofern eine eigenartige Ausgestaltung, als hier die jenseitige Welt nur unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung positiv näher bestimmt wird. Das ist der Fall, insofern sie als höchste sittliche Weltordnung charakterisiert wird. Völlig unbestimmt bleibt sie dagegen unter dem Gesichtspunkt des Heilsgutes. In dieser Beziehung hat die Vorstellung vom Nirwana keinen positiven Gehalt. Trotzdem kann

es keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass der Buddhismus zu den Erlösungs-Religionen zu rechnen ist. Alles ist bei ihm auf die Erlösung — die Erlösung aus den Leiden dieser Welt — gestellt. Und das Nirwana gewährt solche Erlösung. Aber wie es sie gewährt und welch positives Gut es dem Menschen bietet, wird nicht gesagt. Es bleibt sogar dahingestellt, ob das Nirwana dem Menschen überhaupt ein positives Gut zu bieten hat. Und weil es dahingestellt bleibt, so ist für die Gesamtbetrachtung, die hier Platz greift, die Negation das letzte Wort. Der Mensch selbst geht im Nirwana unter, wie seine Nöte und Leiden in ihm untergehen.

Weiter gehören zur Gruppe der Erlösungs-Religionen die pantheistischen Glaubensformen, die zwar nicht als selbständige religiöse Gebilde auftreten, aber doch auf der Basis anderer selbständiger Religionen erwachsen. Auch die pantheistische Religiosität zeigt deutlich den Typus der Erlösungs-Religion. Die Erlösung besteht aber für sie in der Rückkehr der Einzel-Seele in das grosse All-Eine, das als Urgrund aller Dinge hier die Welt der Jenseitigkeit darstellt.

Und nun tritt neben den Buddhismus und neben die pantheistische Religiosität das Christentum als eine weitere Form des Erlösungsglaubens. So spitzt sich von hier aus das Problem dahin zu, den Sondercharakter der christlichen Religion im Verhältnis zu den übrigen Erlösungs-Religionen herauszustellen. Ehe wir aber dazu übergehen, wenden wir uns jetzt zunächst der anderen schon genannten Aufgabe zu und fragen nach dem Ursprung oder nach der Entstehung des Christentums.

Dass das Christentum die Religion des Alten Testaments zu seiner Voraussetzung hat, hätte niemals ernstlich bestritten werden sollen. Es ist das auch stets nur von historisch ungeschulten und unklaren Köpfen geschehen. Lange Zeit hindurch ist dagegen auch von historisch und theologisch Gebildeten verkannt worden, dass die Entstehung des Christentums und also das Christentum selbst nicht unmittelbar an die klassischen Zeiten und Urkunden der alttestamentlichen Religion anknüpft, sondern vielmehr an die Zeit, die Religiosität, die Denkweise und die literarische Betätigung des späteren Judentums. Doch ist zunächst schon der allgemeine Zusammenhang des Christentums mit der Religion Israels zu beachten. Diese Religion Israels,

dessen einzigartige religiöse Veranlagung ganz unverkennbar und unbestreitbar ist, wird durch nichts in dem Masse charakterisiert, wie durch die „messianische“ Hoffnung, die Hoffnung auf das „messianische“ Reich. Gerade diese „messianische“ Hoffnung stempelt das ganze Empfinden und Denken des jüdischen Volkes als ein spezifisch-religiöses. Denn diese „messianische“ Hoffnung weist in allen ihren Wandlungen — und sie hat deren viele durchgemacht — immer auf einen andersartigen Weltzustand und auf eine vollkommnere Lebensweise als auf das eigentliche Ziel des religiösen Lebens, und damit des Lebens überhaupt, hin. Die jenseitige Welt wird sich — so hofft man — auf das Diesseits herabsenken, um es zu verschönern und zu verklären. So wird das Diesseits selbst zu einem Jenseits, zu einer Welt der Jenseitigkeit, nämlich zum „Reich Jahves“, werden.

Diese Jenseits-Hoffnung und Jenseits-Stimmung hat nun in der nachexilischen Zeit je länger desto mehr eine eigentümliche Verschärfung erfahren. Der Gedanke, dass die Endzeit unmittelbar bevorstehe, rückt in den beherrschenden Mittelpunkt des ganzen Vorstellungskreises. Man „erwartet“ fast von heute auf morgen das „Kommen“ der „zukünftigen“ Weltperiode, des zukünftigen „Aeon“. In der apokalyptischen Literatur, welche für das spätere Judentum besonders charakteristisch ist, hat sich diese religiöse Stimmung beredtesten Ausdruck verschafft. Die Frömmigkeit des späteren Judentums ist also — um die präzisen theologischen Bezeichnungen zu gebrauchen — eine eschatologisch-apokalyptische. *Und aus ihr heraus ist das Christentum erwachsen.* Dass es sich so verhält, darf heute als sicheres Ergebnis der historischen Forschung angesehen werden. Indem aber diese Einsicht in den letzten Jahren mit grösster Schärfe geltend gemacht worden ist, hat sich an sie sehr vielfach ein Missverständnis geknüpft, das nicht weniger einseitig ist als die von den betreffenden Forschern bekämpfte alte Anschauung. Wenn die christliche Religion ihren Mutterboden an der eschatologisch-apokalyptischen Frömmigkeit des späteren Judentums hat, ist sie dann nicht selbst lediglich als eine Abart dieser Frömmigkeit zu beurteilen? Man hat sie so beurteilt und beurteilt sie teilweise auch heute noch so.. Aber nichts kann einseitiger, nichts irreführender sein als ein solches Urteil. Denn ein anderes ist die Entstehung, ein anderes das Wesen einer Er-

scheinung. Wohl ist die Erkenntnis jener eine Vorbedingung für das richtige wissenschaftliche Verständnis des letzteren. Aber beides sind doch zwei ganz verschiedene Dinge. Das Christentum ist allerdings aus den eschatologischen Stimmungen und apokalyptischen Hoffnungen des späteren Judentums heraus entstanden, aber es selbst ist seinem Wesen nach von diesen Stimmungen und Hoffnungen vollständig unabhängig. Diese eschatologisch-apokalyptischen Stimmungen waren die historischen Bedingungen für die Entstehung des Christentums, aber sie sind nicht die Grundkraft seines Wesens.

Um das Problem noch deutlicher werden zu lassen, ist es praktisch, den neutestamentlichen Begriff vom „Reich Gottes" ins Auge zu fassen. Gerade mit diesem Begriff knüpft ja das Urchristentum direkt an die apokalyptische Frömmigkeit des zeitgenössischen Judentums an. Andrerseits aber lässt sich die ganze urchristliche Religionsbetrachtung in diesem Begriff vom Reich Gottes zusammenfassen. Die Beurteilung dieses Begriffs betrifft also nicht etwa nur eine Einzelheit, am allerwenigsten nur eine Aussenseite der neutestamentlichen Religion, sondern sie betrifft sie als ganze und im Kernpunkt ihres Wesens. Nun ist auch im Neuen Testament die Vorstellung vom Reich Gottes eschatologisch bedingt und gefärbt; die Zukunftshoffnung ist von ihr unabtrennbar. Indes in dieser Zukunftshoffnung spiegelt sich ja nur der Jenseitigkeits-Charakter des Reiches Gottes. Das gilt schon für die apokalyptische Literatur des späteren Judentums. Da heisst es z. B. (in der Baruch-Apokalypse): „Denn es vergeht alles, was verweslich ist, und es geht dahin alles, was stirbt, und es schwindet die ganze jetzige Zeit und es kommt die Periode, die ewig bleibt, die neue Welt, die Welt, die unsichtbar ist, der Aeon, der verborgen ist." Vollends aber und in stärkerem Masse gilt das für das Neue Testament. Gewiss gehört auch nach seiner Betrachtung das Reich Gottes der Zukunft an; aber es gehört deshalb der Zukunft an, weil es über den Bereich alles natürlichen Seins und Geschehens hinausliegt. Das Reich Gottes gehört der Zukunft an, weil es einer anderen, von der uns umgebenden verschiedenen Welt — also einer Welt der Jenseitigkeit — angehört. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", heisst es denn auch im vierten Evangelium mit wün-

schenswertester Klarheit (Joh. 18, 36); und die nachfolgenden Worte schliessen jede Möglichkeit eines Missverständnisses aus: „es ist nicht von diesseits her", d. h. also, es ist kein diesseitiges, es gehört nicht dieser raum-zeitlichen Weltordnung an. Der Gedanke von der unmittelbar bevorstehenden Erscheinung des Reiches kann in diesem Zusammenhang nur der naiv-vorstellungsmässige Ausdruck für die unbedingte Sicherheit der Ueberzeugung von der Existenz jener jenseitigen Welt sein. Dass das keine den wirklichen Sachverhalt vergewaltigende philosophische Eintragung, sondern eine den Kern der Sache erfassende Auslegung ist, beweisen andere gut verbürgte Texte. Diejenigen Stellen des Neuen Testaments nämlich, an denen das Reich Gottes trotz des Zukunftscharakters, den es trägt, doch als bereits gegenwärtig betrachtet wird, werden nur verständlich, wenn man zugibt, dass für seine Gesamtauffassung das Reich Gottes im letzten Grunde von aller zeitlichen Beschränktheit und folglich schliesslich von aller zeitlichen Bestimmtheit unabhängig ist. Solche Stellen finden sich aber bereits in der Predigt Jesu selbst, Matth. 12, 28: „Das Reich Gottes ist schon über euch gekommen"; Luk. 7, 21: „Das Reich Gottes ist mitten unter euch" (nach anderer Auslegung: „inwendig in euch" = „in euren Herzen"). Schon diese Stellen beweisen also, dass der neutestamentliche Reich-Gottes-Begriff, so gewiss er auf dem Boden der apokalyptischen Hoffnungen des Judentums erwachsen ist, doch in keiner Weise innerlich an diese gebunden ist. Und die Ausführungen der übrigen neutestamentlichen Schriftsteller liegen dann durchaus in der aufgezeigten Richtung und bestätigen damit nochmals unsere Beurteilung als die allein sachgemässe.

Damit ergibt sich aber, dass über den eigentlichen Inhalt des neutestamentlichen Reich-Gottes-Begriffs die Beachtung des ganzen eschatologisch-apokalyptischen Vorstellungskreises noch gar nichts entscheidet und gar nichts entscheiden kann.

Darüber kann vielmehr nur der neutestamentliche Gottes-Begriff, oder besser der neutestamentliche Gottes-Glaube entscheiden.

Denn das Reich ist eben das Reich „Gottes". Also muss für den Charakter dieses Reiches — und damit für die Wesens-

bestimmtheit der christlichen Religion — die Wesensbestimmtheit Gottes selbst, wie sie sich dem christlichen Glauben erschliesst, ausschlaggebend sein. Wieder knüpft freilich der neutestamentliche Gottes-Glaube an den alttestamentlich-jüdischen an; aber er erhält doch, wie wir sehen werden, ihm gegenüber seine spezifische Ausprägung. Indes damit sind wir an den Punkt gelangt, wo sich die beiden Wege der vorbereitenden Betrachtung, die wir nacheinander einschlugen, kreuzen und nun zu einer übergreifenden und zusammenfassenden Untersuchung auffordern.

II.

Das Christentum steht, auf seinen Ursprung gesehen, in der engsten Beziehung zur alttestamentlich-jüdischen Religion. Es gehört andrerseits, wenn wir auf seinen Wesenscharakter achten, in die Gruppe der Erlösungs-Religionen. Wodurch unterscheidet es sich nach der einen und nach der andren Seite hin?

Um diese Frage zu beantworten, setzen wir bei dem zunächst am meisten in die Augen springenden Sondermerkmal der christlichen Religion ein. Das ist der methodisch — also wissenschaftlich — gewiesene Weg der Untersuchung.

Dieses offenkundigste spezifische Sondermerkmal der christlichen Religion ist aber zweifellos die Bedeutung, welche in ihr einer bestimmten geschichtlichen Persönlichkeit, der Person Jesu Christi, beigelegt wird. Denn in der christlichen Religion wird der Person Jesu Christi eine solche Bedeutung zuerkannt, die für die Gestaltung des religiösen Verhältnisses selbst bedeutsam, ja entscheidend ist.

Das ist zunächst für das Urchristentum ganz unbestreitbar und tritt am deutlichsten im vierten Evangelium hervor. Hier wird die Person Jesu Christi überall in den Mittelpunkt des religiösen Lebens gestellt; alles wird auf sie bezogen, alles von ihr abhängig gemacht: „wer in mir bleibt, und ich in ihm, nur der bringt viele Frucht, denn ohne mich vermöget ihr nichts“ (Joh. 15, 5), um nur an eine der vielen in Betracht kommenden Stellen zu erinnern. Im vierten Evangelium wird zugleich auch am deutlichsten, aus welchem Grunde und in welchem Sinne die älteste Christenheit der Person Jesu Christi eine solche Bedeutung für ihr religiöses Leben zugesprochen hat. Dieses ihr

religiöses Leben war in seiner spezifischen Eigenart gar nicht anders als unter der Einwirkung seiner Person, als durch den Eindruck seines ganzen Personlebens zustande gekommen.

In Jesus Christus hatten sie die Selbstoffenbarung des allmächtigen Vater-Gottes erkannt; Gottes Liebesgesinnung und Heiligkeitswillen hatten sie in ihm — in seinem ganzen Heilandsleben — wirksam gesehen. So, und nur so war ihr Glaube an den lebendigen allmächtigen Vater-Gott und an die Bestimmung der Menschen zur Lebensgemeinschaft mit ihm — dieser Glaube, der den Nerv ihres religiösen Lebens bildete — zu der Ueberzeugungssicherheit erstarkt, die ihn zu einer neuen Religion erwachsen liess. Man erinnere sich besonders an die Erzählung Joh. 14, 8 ff.: „Sagt Philippus zu ihm, Herr, zeige uns den Vater, so sind wir zufrieden. Sagt Jesus zu ihm, so lange bin ich bei euch, und du hast mich nicht erkannt, Philippus? Der mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen. Wie magst du sagen, zeige uns den Vater? Glaubst du nicht, dass ich im Vater und der Vater in mir ist?“ Diese Erzählung ist für den behaupteten Sachverhalt offenbar auch dann beweiskräftig, wenn sie nicht historisch exakt ein bestimmtes Geschehnis wiedergibt; denn jedenfalls spiegelt sie die Auffassung des Evangelisten, sein Erlebnis und seine Ueberzeugung. Und diese Ueberzeugung wird auch von den andern Neu-Testamentlichen Schriftstellern als die ihrige bestätigt. Und auch die Predigt Jesu, die doch nicht ohne weiteres die christliche Religion als solche d a r s t e l l t, sondern nur einer der Faktoren ist, die zur Entstehung der christlichen Religion geführt haben, bestätigt nach dem Zeugnis der Synoptiker die vorgetragene Auffassung. Matth. 11, 27 (= Luk. 10, 22) sagt der Herr ganz ausdrücklich: „Niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren.“

Also es liegt wirklich so: unter dem Eindruck der Person Jesu Christi ist das religiöse Bewusstsein der ersten Jünger auf diejenige Höhe gehoben worden, die den Namen der christlichen Religiosität erhalten hat. Anders ausgedrückt: unter der Einwirkung der Person Jesu Christi ist auf der Grundlage der jüdischen Religiosität und derjenigen Elemente anderer Religionen und Denkweisen, die im Judentum damals schon enthalten waren oder ihm gerade zuströmten, die christliche Re-

ligion zur Eigenart ihres Wesens erwachsen. Dann muss sich aber diese Eigenart auch gerade von jener besonderen Bedeutung der Person Jesu Christi aus erfassen und entwickeln lassen.

Damit haben wir die Aufgabe, die uns weiterhin obliegt, näher bestimmt. Gegen diese Fassung der Aufgabe erheben sich nun aber zwei gewichtige Einwände. Mit ihnen müssen wir uns im voraus auseinandersetzen.

Die ganze Fragestellung, die sich uns als die entscheidende ergeben hat, ist vom vierten Evangelium, dem sogenannten Johannes-Evangelium aus entworfen. Sie stützt sich nicht ausschliesslich auf dies vierte Evangelium, aber sie misst ihm doch eben entscheidende Bedeutung bei. Das aber wird heute vielfach als wissenschaftlich unzulässig betrachtet. Die historische Kritik habe gezeigt, dass das vierte Evangelium nicht den Jesus-Jünger Johannes zum Verfasser habe; und, selbst abgesehen davon, erweise sich durchweg die Darstellung dieses vierten Evangeliums als weniger objektiv und historisch treu gegenüber derjenigen der drei ersten, der sogenannten synoptischen Evangelien. Also könne das vierte Evangelium keinen selbständigen Wert neben den synoptischen beanspruchen.

Diese heute in weitesten Kreisen üblich gewordene Beurteilung des vierten Evangeliums ist allerdings durch die bessere geschichtliche Einsicht in die Entstehungs-Geschichte der neutestamentlichen Bücher, über die wir heute verfügen, mit begründet. Und insofern hat diese Beurteilung auch ein starkes Wahrheitsmoment. Wird sie aber als die allein genügende und abschliessende ausgegeben, so wird sie damit einseitig und fehlerhaft. Richtig und wertvoll ist an dieser Beurteilung, dass uns die Synoptiker — die nach Matthäus, Markus, Lukas benannten Evangelien — ein treueres Bild von den Einzelzügen der evangelischen Geschichte geben als das vierte Evangelium. Die Darstellung des letzteren ist offenbar durch die subjektive Auffassungsweise seines Verfassers viel stärker beeinflusst, als es bei den Synoptikern der Fall ist. Auf ihren Quellenwert für die Erforschung der evangelischen Geschichte angesehen, verdienen also die Synoptiker tatsächlich und unbedingt den Vorzug vor dem vierten Evangelium. Aber man darf die Evangelien nicht bloss unter diesem Gesichtspunkt beurteilen und ihren Wert nicht allein nach diesem

Gesichtspunkt bemessen. Eine andere, mindestens ebenso wichtige und ebenso notwendige Beurteilung ist die, welche sie auf ihren Zeugniswert für die Erkenntnis des Wesens der christlichen Religion als solcher ansieht. Und das ist die Frage, mit der wir es hier zu tun haben. Beide Fragestellungen sind aber wirklich ganz verschiedenartiger Natur und die Beantwortung der einen ist nicht ohne weiteres aus der der andern abzuleiten.

Denn die christliche Religion ist nicht einfach identisch mit der evangelischen Geschichte. Die christliche Religion ist diejenige Form oder Stufe der religiösen Entwicklung, die unter dem Eindruck der Person Jesu Christi entstanden ist. Betrachte ich nun die Evangelien unter dem Gesichtspunkt, was ich aus ihnen für die Erkenntnis des Wesens des Christentums entnehmen kann, dann bedeutet der Umstand, dass die synoptische Darstellung die konkreten Einzelzüge der evangelischen Geschichte treuer bewahrt hat als diejenige des vierten Evangelisten, noch nicht notwendig einen Vorzug.

Sondern unter diesem Gesichtspunkt fragt es sich, auf welcher Seite wir das bessere Verständnis für die Gesamterscheinung und die Gesamtwirksamkeit Jesu Christi finden. Und diese Frage muss unbedingt zugunsten des vierten Evangeliums beantwortet werden.

Die ganze Geschichte der christlichen Religion verlangt das. Schon für die erste Entwicklung der christlichen Religion hat das vierte Evangelium mindestens dieselbe Bedeutung gehabt wie die Synoptiker; und erst recht hat es solche für die spätere Entwicklung erlangt. Auch steht die Gesamtauffassung des Paulus derjenigen des vierten Evangelisten ungleich näher als derjenigen der Synoptiker. Und wieder ist von Paulus dasselbe zu sagen, was eben vom vierten Evangelisten gesagt wurde. In der Frage nach dem Zeugniswert der Evangelien für die Erkenntnis des Wesens des Christentums hat also das vierte Evangelium allerdings selbständigen Wert neben den Synoptikern. Und dieser sein selbständiger Wert ist ganz unabhängig davon, ob der Jesus-Jünger Johannes sein Verfasser ist oder nicht. Mag sein Verfasser sein wer es will, immer ist das vierte Evangelium ein hervorragendes Zeugnis für den Eindruck, den die Person Jesu Christi gemacht hat, und für die

Art, wie sie durch diesen Eindruck eine neue Stufe religiösen Lebens herbeigeführt hat. Nur dann, wenn das vierte Evangelium so spät anzusetzen wäre, dass nicht nur es selbst, wie es uns heute vorliegt, sondern bereits der Gewährsmann seiner Gesamtbetrachtung nicht mehr in die Zeit des Urchristentums eingerechnet werden dürfte, — nur dann könnte der selbständige Wert des vierten Evangeliums für die Erkenntnis des Wesens des Christentums bestritten werden. Für eine solche Annahme fehlt aber jeder stichhaltige Grund.

So fällt der erste Einwand, auf den ich hinwies, in sich selbst zusammen. Unsere Erörterung führt aber gleichzeitig noch zu einer weiteren Einsicht, die wenigstens in aller Kürze berührt werden soll. Im vierten Evangelium macht sich unzweifelbar ein Einschlag griechischen Denkens, überhaupt ein Einschlag griechisch-abendländischer Bildung bemerkbar. Im Logos-Gedanken tritt er am klarsten zutage. Auf diesen Logos-Gedanken selbst werden wir nachher noch einzugehen haben. Hier soll nur angemerkt werden, dass unsere Stellungnahme zum vierten Evangelium die Anerkennung einschliesst, zu den geschichtlichen Vorbedingungen der Entstehung der christlichen Religion gehöre neben der alttestamentlich-jüdischen Religiosität auch der Ertrag der antiken-abendländischen Bildung, wie er sich in der griechischen Philosophie zusammengefasst hat.

Der zweite mögliche Einwand, der im voraus berührt werden muss, trägt religionsgeschichtlichen Charakter. Ist nicht die Bedeutung, welche hier der Person Jesu Christi für die christliche Religion zugesprochen wird, religionsgeschichtlich zu erklären, und zwar in der Weise zu erklären, dass sie dadurch aufgehoben oder wenigstens ihres Wertes entkleidet wird? Dürfen nicht die Stifter anderer Religionen — etwa Moses, Zoroaster, Confuzius, Buddha oder Muhammed — dieselbe Bedeutung für die betreffende Religion beanspruchen? Und fällt nicht also damit die einzigartige Bedeutung der Person Jesu Christi für das Ganze des religiösen Lebens und der religiösen Entwicklung dahin?

Diese Auffassung, die von nicht-theologischen Forschern oft ohne nähere Begründung als die selbstverständliche ausgegeben wird, ist doch in der entschiedensten Form gerade von einem Fach-Theologen vertreten worden. Biedermann hat sie zu

einer scharf zugespitzten und allseitig durchgeführten Theorie ausgestaltet. Es herrsche in der Geschichte der Religion ein eigentümliches, für ihr richtiges Verständnis ausserordentlich wichtiges Gesetz: das Gesetz der Identifikation. Dies Gesetz herrsche gerade in der Geschichte der höheren Religionen so allgemein, wie dás Gesetz der Schwere in der Körperwelt. Und zwar laute dies Gesetz dahin, dass von den Religionsgenossen unberechtigterweise der Stifter ihrer Religion mit dem Prinzip derselben identifiziert werde. Als Prinzip einer Religion bezeichnet Biedermann dabei die Eigenart ihrer religiösen Gesamtbetrachtung, also die Eigenart des in ihr betätigten religiösen Lebens. In der Seele eines bestimmten einzelnen Menschen — des Religionsstifters — erwache zum erstenmal eine bestimmte religiöse Grundauffassung, eine eigenartige Form religiösen Bewusstseins und Lebens. Sie verfestige sich dann zu der Religion einer Gemeinschaft. Und nun werde von dieser Gemeinschaft der Urheber und erste Träger ihres religiösen Prinzips geradezu als Inkarnation desselben betrachtet, also mit ihm identifiziert, und so werde er selbst — seine Person — für die Gemeinde zur Glaubensautorität. Genau genommen habe aber seine Person für die betreffende Religion gar keine andere Bedeutung als die, der zufällige erste Träger ihres religiösen Prinzips gewesen zu sein. Nur ein Einzel-Beispiel dieses allgemein-religionsgeschichtlichen Gesetzes stelle nun die von der Christenheit der Person Jesu Christi beigelegte Bedeutung dar. Auch sie sei nur der zufällige erste Träger des christlich-religiösen Prinzips gewesen.

An dieser Theorie ist zunächst ausserordentlich beachtenswert, dass sie die Aufmerksamkeit von allen äusseren Erscheinungsformen weg auf das Prinzip der Religion als auf das für den Wert derselben eigentlich ausschlaggebende Moment richtet. Das Wichtigste an einer Religion ist ja in der Tat die in ihr ausgeprägte Eigentümlichkeit des religiösen Lebens, des religiösen Verhältnisses. Auf sie und auf sie allein kommt im letzten Grunde alles an. Und so muss denn auch das spezifische Wesen der christlichen Religion letztlich von allen geschichtlichen Einzeltatsachen und von allen geschichtlichen Erscheinungsformen unabhängig sein. Aber im übrigen führt nun jene Theorie doch in die Irre. Von zwei Seiten aus müssen wir sie prüfen: von der Seite des Christentums aus und dann von der Seite der anderen in Betracht kommenden Religionen.

Im religiösen Selbstbewusstsein Jesu Christi, so behauptet die Theorie, soll zum erstenmal diejenige religiöse Gemütsverfassung erwachsen sein, die sich dann auf seine Anhänger übertragen und so die Entstehung der christlichen Religion herbeigeführt habe. Aber das ist zum mindesten ungenau. Die christliche Religiosität beginnt — geschichtlich betrachtet — nicht mit dem religiösen Selbstbewusstsein Jesu Christi, sondern mit demjenigen der ersten Jünger. Bis auf sie können wir in gerader Linie diejenige Art des religiösen Glaubens, die wir als christliche bezeichnen, zurückführen, nicht aber in gleicher Weise über sie hinaus auf Jesus Christus. Sondern er steht hinter der ganzen Reihe als derjenige, der diese Form religiösen Glaubens und religiösen Lebens erst möglich gemacht hat. Denn unter dem Eindruck seiner Gesamterscheinung und Gesamtwirksamkeit ist das religiöse Leben der Jünger auf die Stufe der christlichen Religiosität erhoben worden. Nicht aber hat sich sein eigenes religiöses Selbstbewusstsein auf die Jünger fortgepflanzt. Keiner von ihnen hat gesagt oder gefühlt: „Wer mich siehet, der siehet den Vater", oder „Niemand kommet zum Vater denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren".

Jene Theorie erweist sich also, am Christentum geprüft, als falsch. Zu demselben Ergebnis gelangen wir von der allgemeinen Religionsgeschichte aus. Jesus Christus als einen der verschiedenen „Religionsstifter" zu betrachten, ist zwar ein sehr naheliegendes und daher auch allgemein übliches Urteil; aber dies Urteil hält doch der genaueren wissenschaftlichen Prüfung nicht stand. Der Begriff der „Religionsstifter" ist schon an und für sich ein sehr problematischer. Religionen werden nicht „gestiftet". Religionen erwachsen aus dem allgemeinen Untergrunde der gesamten Gemütslage und Denkweise einer sozialen Gemeinschaft. Die sogenannten Religionsstifter haben für sie nur die Bedeutung, am sichersten erlebt und am klarsten ausgesprochen zu haben, worauf das religiöse Denken und Fühlen der Gemeinschaft hinzielte. Will man aber in diesem Sinne von einem „Stifter" des Christentums sprechen — um ihm etwa „Buddha" als den Stifter des Buddhismus zur Seite zu stellen — dann ist als solcher „Stifter" des Christentums nicht Jesus Christus, sondern — Paulus zu bezeichnen. „Gestiftet" im eigentlichen Sinne werden nicht Religionen, sondern

Sekten. Der Islam ist genau genommen eine Sekte; daher ist Muhammed wirklich mit gutem Recht als „Stifter“ des Islam zu bezeichnen.

Nun haben freilich auch in ausserchristlichen Religionen die sogenannten „Religionsstifter“ vielfach eine das religiöse Leben selbst betreffende Bedeutung erhalten. Sie sind — in der verschiedensten Weise — zu Objekten des religiösen Glaubens und der religiösen Verehrung geworden. Indes, soweit das geschehen ist, ist es immer nur so geschehen, dass dadurch die betreffende Religiosität auf ein tieferes Niveau herabgedrückt wurde, als sie es ursprünglich inne hatte. Monotheistische Glaubensformen sind auf diese Weise auf die Stufe des Polytheismus zurückgesunken, indem ihre Stifter mit irgend welcher Selbständigkeit neben Gott gestellt worden, zu einem Gott neben oder unter Gott geworden sind. Auch im Buddhismus ist mit der Erhebung Buddhas zu göttlicher Würde der Rückfall in den Polytheismus verbunden gewesen.

Im Christentum hat dagegen die Person Jesu Christi nicht erst nachträglich für die Ausgestaltung des religiösen Lebens Bedeutung erlangt und nicht so, dass dadurch das ursprünglich höhere Niveau der Religion verlassen worden wäre; sondern gerade umgekehrt: nur dadurch ist die spezifisch christliche Stufe der religiösen Entwicklung erreicht worden, dass der Person Jesu Christi solcher Einfluss auf die Gestaltung des religiösen Verhältnisses eingeräumt wurde, indem man in ihm — in seiner persönlichen Lebensführung, in seiner Liebesgesinnung und ethischen Willensrichtung — das Wesen der Gottheit geoffenbart sah.

Allerdings hat dann auch im Christentum — in der Geschichte der christlichen Kirchen — an diesem Punkt eine polytheistische Verschlimmbesserung eingesetzt; aber eben nur sie bietet eine wirkliche Analogie zu den erwähnten Beispielen der Religionsgeschichte. Dahin gehört vor allem ein grosser Teil des „Christus-Kultes“, wie er in den katholischen Kirchen geübt wird und wie er auch den evangelischen Kirchen nicht immer fremd geblieben ist. An diesen Christus-Kult hat sich ja dann auch weiter ein Marien-Kult und ein Heiligen-Kult angesetzt. Aber es gehören dahin auch bereits gewisse Formulierungen der kirchlichen Lehre, die zu allgemeinster Annahme gelangt sind, nämlich diejenigen Ausführungen der Trinitäts-Lehre und der

Christologie, durch welche Christus wie ein selbständiges göttliches Wesen neben Gott gestellt wird. Wir haben darauf zurückzukommen. Durch alle diese Missdeutungen und Missverständnisse wird aber doch an dem wirklichen Sachverhalt nichts geändert. Und dieser wirkliche Sachverhalt ist der, dass die spezifisch-christliche Stufe der religiösen Entwicklung nur auf Grund des Eindrucks erreicht worden ist, den die Person Jesu Christi auf ihre Umgebung machte. Sieht man also auf den Kern der Sache und bleibt nicht bei Aeusserlichkeiten stehen, dann ist zu urteilen, dass die Bedeutung, welche die Person Jesu Christi für die Entwicklung des religiösen Lebens der Menschheit gehabt hat, in der gesamten übrigen Religionsgeschichte keine Analogieen hat.

Aber was ergibt sich nun aus alledem für die Gestaltung des religiösen Bewusstseins und also des religiösen Verhältnisses im Christentum? Wir halten uns wieder an die beiden Grundbegriffe des religiösen Lebens, die Begriffe der Offenbarung und des Heilsgutes.

Hat sich nach christlichem Glauben die jenseitige Welt, zu der schon das allgemeine religiöse Bewusstsein den Menschen in Beziehung setzt, in der Person d. h. in dem Personleben Jesu Christi am klarsten und greifbarsten geoffenbart, dann bestimmt sich jene Welt der Jenseitigkeit hier zunächst im Sinne des monotheistischen Gottes-Glaubens. Nur ein monotheistisch gedachter Gott kann die vollkommenste Offenbarung seines Wesens in einem bestimmten einzelnen Personleben geben. Die Welt der Jenseitigkeit sieht also der christliche Glaube nicht in einer Vielheit oder doch Mehrheit einzelner Götter, aber auch nicht in einer blossen Naturgewalt oder einer Summe blosser Naturkräfte, und schliesslich lässt er auch den Charakter jener jenseitigen Welt nicht in der Weise unbestimmt, dass sie ihm zur vollständigen Negation jeder Existenz würde. Gott, der eine Gott Himmels und der Erden, den schon das Alte Testament bekennt, er ist für den christlichen Glauben die jenseitige Welt, durch die das Diesseits Grund und Zweck seines Daseins erhalten hat und erhält.

Aber dieser monotheistische Gottesglaube ist nicht Sondergut der christlichen Religion. Das Alte Testament schärft ihn

bereits auf das allernachdrücklichste ein, und ahnend wenigstens ist man ihm auch sonst vielfach nahegetreten. Diesen monotheistischen Charakter des Gottesglaubens bekräftigt und befestigt das Christentum nur. Es gibt ihm aber ausserdem in doppelter Beziehung eine bestimmtere Fassung.

Der eine Gott Himmels und der Erden ist für den christlichen Glauben ein absolut geistig-persönlicher Gott. Er ist Persönlichkeit, nämlich ethische Persönlichkeit im höchsten Sinne des Worts. Seine Liebesgesinnung und sein Heiligkeitswille sind die charakteristischsten Züge seines Wesens. Gerade diese seine Liebesgesinnung und diesen seinen Heiligkeitswillen hat das Heilandsleben Jesu Christi zur Offenbarung gebracht. Auch das Alte Testament hatte bereits betont, dass Gott ein heiliger Gott sei; aber dass sein Heiligkeitswille durch die Norm der höchsten und allumfassendsten Liebesgesinnung bestimmt sei, hatte es nicht sicher zum Bewusstsein gebracht. Die christliche Religion dagegen sagt das mit vollster Bestimmtheit aus. Das Heilandsleben Jesu Christi, der seinen bedingungslosen Hass gegen die Sünde und seine aufopferungsvolle Liebe zu den Sündern durch den Tod am Kreuz besiegelte, offenbart einen zugleich von umfassendster Liebesgesinnung und unbedingtestem Heiligkeitswillen erfüllten Gott. So ist denn auch im Neuen Testament die Lieblings-Bezeichnung für diesen Gott der Vater-Name. „Unser Vater", so sollen wir ihn nach der ausdrücklichen Anweisung Jesu im Gebet anreden und also ein Verhältnis zu ihm zu gewinnen suchen, das diesem Namen entspricht. Ein Kindschaftsverhältnis als das allein normale religiöse Verhältnis ist nur einem geistig-persönlichen Gott gegenüber möglich; und der Gott, der sein geistig-persönliches Wesen in dem Heilandsleben Jesu Christi offenbart hat, ist ethische Persönlichkeit, also, da er zugleich der Gott Himmels und der Erden, d. h. der Herr des Universums ist, absolute ethische Persönlichkeit.

Dieser eine geistig-persönliche Gott steht aber nach christlichem Glauben der Welt und dem Leben in der Welt nicht in starrer Abgeschlossenheit gegenüber. Er ist kein weltferner und weltfremder Gott; sondern er steht in dem lebendigsten Beziehungsverhältnis zur Welt, und am allermeisten zum Leben in der Welt. Nur ein solcher Gott kann sein Wesen in einem Lebenserzeugnis dieser Welt — wennschon es ihr höchstes und

vollkommenstes ist — offenbaren. Aber er offenbart sich auch nicht **bloss** in diesem einen höchsten Lebenserzeugnis der Welt, in der Person Jesu Christi. Jesus Christus stellt nur die höchste und sozusagen konzentrierteste Form der Gottes-Offenbarung dar. Im übrigen ist die ganze Welt voll von Gottes-Offenbarung. Ja die Welt selbst, die Welt als solche ist Gottes-Offenbarung. Sie ist die Offenbarung Gottes im weitesten Sinne des Worts. Einen engeren Umkreis der Offenbarung stellt dann schon das Leben in der Welt dar und mit der aufsteigenden Entwicklung des Lebens werden die Kreise immer enger. So hat offenbar Jesus Christus die Welt als ganze, einschliesslich der Natur-Ordnungen und des gesamten Natur-Geschehens, als Offenbarung Gottes angesehen. Seine Worte, dass Gott die Sonne aufgehen lasse über Gute und Böse und regnen lasse über Gerechte und Ungerechte, und das andere Wort von den Vögeln unter dem Himmel und den Lilien auf dem Felde weisen deutlich in diese Richtung. Und sein grosser Apostel spricht es ganz unmissverständlich aus: „Gottes unsichtbares Wesen, nämlich seine ewige Kraft und Gottesgüte, sind von Erschaffung der Welt her erkennbar, wenn man sie sich an den Werken vergegenwärtigt." (Röm. 1, 20.) Aber eine herrlichere Gottes-Offenbarung als die leblosen, nur das Leben tragenden Werke der Natur ist allerdings die lebendige Kreatur (Röm. 8, 20 ff.); sind insonderheit die Menschen mit ihrem geistig-geschichtlichen Leben. Sie sind denn auch dazu bestimmt, „dem Bilde" ihres Schöpfers immer ähnlicher, „nach diesem Bilde" erneuert zu werden (Col. 3, 10), wie Jesus Christus „das Ebenbild" des unsichtbaren Gottes ist (1, 15). Er ist — ein anderer Ausdruck für denselben Gedanken — „der eingeborene Sohn" Gottes, „Söhne" oder „Kinder Gottes" aber sollen nach Gottes Willen alle Menschen werden. Sie sollen Christus — und durch ihn Gott — in sich aufnehmen, damit so Gottes „heiliger Geist" lebendig in ihnen wohne (Joh. 14, 8 ff.). So ist Gott nach christlichem Glauben „nicht ferne von einem jeden von uns" (Apostelg. 17, 27). Dies Verhältnis Gottes zur Welt und zu den Menschen muss aber natürlich in der innersten Art seines Seins und Wesens begründet sein. Alle die Leben weckenden und Leben fördernden Kräfte, die in der Welt wirksam sind, sie sind nur ein Teil dieses seines Wesens. Sie sind, wie der vierte Evangelist sagt, der ewige „Logos" Gottes, d. h.

etwa der ewige Welt-Gedanke und die ewige, die Welt durchwaltende Vernunft Gottes. „Durch diesen Logos ist das All geworden, und ohne ihn ward nichts, was geworden ist. In ihm war (von Ewigkeit her) Leben, und das Leben war das Licht der Menschen" (Joh. 1, 3f.).

So ist also nach christlichem Glauben der eine Gott Himmels und der Erden ein geistig-ethisch-persönlicher Gott und er ist zugleich ein die Welt von innen her lebendig durchwaltender Gott.

Erst diese Momente zusammengenommen und in ihrer inneren Einheit erfasst, erschöpfen den Gottes-Begriff des christlichen Gottes-Glaubens. Diesen Gottes-Begriff verstandesmässig ins einzelne klarzulegen, ist eine Aufgabe von unendlicher Ausdehnung und Schwierigkeit; sie ganz zu lösen wird dem menschlichen Denken naturgemäss niemals gelingen. Denn dies menschliche Denken ist eben an die Bedingungen der diesseitigen Welt gebunden und kann folglich die Geheimnisse des Jenseits nicht restlos entschleiern. Doch hat es die Christenheit mit gutem Recht immer wieder versucht, diesen Gottes-Begriff auch verstandesmässig zu bearbeiten und durchsichtig zu machen. Diesem Zweck dienen die Aufstellungen und Dogmen der sogenannten Trinitäts-Lehre. Wie immer man im einzelnen über dieselben urteilen möge, ihre Grundbedeutung und ihre Haupttendenz darf nicht verkannt werden.

Der eine Gott Himmels und der Erden, der allmächtige Schöpfer-Gott und Gott-Vater ist nach einer anderen Seite seines Wesens der ewig die Welt durchwaltende Logos, der Inbegriff aller Leben weckenden und Leben fördernden Kräfte, und er ist ebenso zugleich „heiliger Geist", also die innerste Triebkraft alles wahren, zu Gott führenden geistig-ethischen Personlebens; und diese seine Wesensbeschaffenheit ist in Jesus Christus dem christlichen Glauben erkennbar: das ist es, was die Trinitäts-Lehre einschärfen will.

Diesem Charakter des christlichen Gottesglaubens entspricht das Heilsgut der christlichen Religion: es ist die Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit dem einen geistig-persönlichen Gott. Nicht Aufhebung des geistigen Personlebens (wie im Buddhismus), nicht ein Zurückströmen desselben in das

unbestimmte und undifferenzierte All-Eine (wie im Pantheismus) wird hier ersehnt und erhofft, sondern das Aufgenommenwerden in die Kindes-Gemeinschaft mit dem einen geistig-persönlichen Gott. Wie Jesus Christus nach christlichem Glauben nicht im Tode geblieben ist, sondern in die ewige Lebensgemeinschaft mit Gott eingegangen ist, so haben auch seine Jünger, die Christen, so haben überhaupt alle Menschen die Bestimmung, zur dauernden Lebensgemeinschaft mit Gott zu gelangen.

Darnach ergibt sich nun im ganzen als das Wesen der christlichen Religion der Glaube an den einen geistig-persönlichen Gott und an die Bestimmung der Menschen zur dauernden Lebensgemeinschaft mit ihm.

Die beiden Seiten oder Teilmomente dieses Glaubens gehören aufs engste zusammen. Auch der letztere gehört also wesentlich und unveräusserlich zur christlichen Religion hinzu. Ohne ihn gibt es keine wirklich-christliche Religiosität. Wie eng und unbedingt dieser Glaube an die Bestimmung der Menschen zur dauernden Lebensgemeinschaft mit Gott zur christlichen Religion hinzugehört, zeigt wieder am besten die Entstehungsgeschichte derselben. Wir haben vorher betont, dass die christliche Religion nicht anders als unter dem Eindruck der Person Jesu Christi zustande gekommen sei. Genau genommen beginnt aber die christliche Religiosität erst mit dem Augenblick, da die Jünger zu der Ueberzeugung gelangten, dass der Herr den Tod überwunden habe und in die Lebensgemeinschaft mit Gott eingegangen sei, dass er „auferstanden" und zur „Rechten Gottes erhöht" sei. Gerade in dieser Ueberzeugung vollendet und konzentriert sich der Eindruck des Gesamtlebens und der Gesamtwirksamkeit Jesu Christi. Aber auch nur dadurch, dass sich dieser Eindruck in der unerschütterlichen Ueberzeugung verfestigte, „unser Herr kann nicht im Tode geblieben sein, er muss in die Lebensgemeinschaft mit Gott aufgenommen worden sein und ist in sie aufgenommen worden" — nur dadurch gelangte auch die christliche Religiosität zu der inneren Festigkeit, welche ihre Existenz als selbständige Religion sicherstellte. Dass es sich so verhält, zeigen vor allem die Reden des ersten Teils der Apostelgeschichte mit der allergrössten Sicherheit.

Von hier aus ist es zu verstehen, dass Paulus für alle apostolische Wirksamkeit als Grundbedingung forderte, dass der betreffende Christ den erhöhten Herrn „geschaut" habe (I. Kor. 9, 1), sich also von seiner Fortexistenz in der Lebensgemeinschaft mit Gott in einer Weise überzeugt habe, die jeden Zweifel ausschlösse. Die absolute Sicherheit dieser Ueberzeugung für das urchristliche Bewusstsein spiegelt sich ganz besonders deutlich in der Ausdrucksform, in welche die volkstümliche Betrachtung sie bald kleidete, dass nämlich der ins Grab gelegte Leichnam Jesu wieder aus diesem hervorgegangen und dann auf einer Wolke zum Himmelsgewölbe emporgetragen worden sei. Für die naive Auffassung, zumal die des antiken Menschen, welche die Daseinsweisen und Existenzbedingungen der diesseitigen und der jenseitigen Welt nicht auseinander hält, ergab sich diese Vorstellung ganz von selbst. Was aber die Sache als solche betrifft, so sagt auch Paulus: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube — d. h. also der christliche Glaube — eitel" (I. Kor. 15, 15). Eitel wäre unter dieser Annahme der christliche Glaube darum, weil die Ueberzeugung von der Bestimmung der Menschen zur Lebensgemeinschaft mit Gott in sich selbst zusammenfallen würde, wenn nicht allererst und jedenfalls gerade er, durch den es zu dieser Ueberzeugung gekommen ist — also eben Jesus Christus —, den Tod überwunden hätte und in die Lebensgemeinschaft mit Gott eingegangen wäre. Folglich ist dann aber auch diese Ueberzeugung ein wesentliches Glied der christlichen Religion.

Ja mehr als das. Wird sie aufgegeben, so fällt mit ihr auch die Grundlage dieser Hoffnung dahin, wenigstens wird sie dann ganz unsicher und schwankend, nämlich der Glaube an die Existenz eines geistig-persönlichen Gottes, der die Menschen zur Erlangung geistig-sittlichen Personlebens bestimmen und die, welche unter seiner Führung solches erlangt haben, in die Lebensgemeinschaft mit sich aufnehmen könnte. Beide Bestandteile der christlichen Religion bedingen sich also gegenseitig.

Die Lebensgemeinschaft mit Gott aber, welche sie erhofft und erstrebt, ist nicht eine bloss jenseitige. Sie kann sich zwar erst im Jenseits vollenden, aber beginnen kann und soll sie schon im Diesseits. So soll schon vom Leben der Christen hienieden das Wort gelten: Mitten in der Endlichkeit

eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick (Schleiermacher). Das ist möglich, weil das Sein und Wirken Gottes keinen räumlichen und zeitlichen Schranken unterliegt und der Mensch in dem Masse, als er in innere Gemeinschaft mit Gott tritt, gleichfalls jenen Schranken entnommen wird. Vollständig und endgültig können dieselben für ihn allerdings nicht aufgehoben werden, solange er seine Existenz noch als Glied der diesseitigen, raum-zeitlich geordneten Welt führt.

Zwei Momente hatten wir innerhalb der christlichen Religiosität als ihre Grundbestandteile unterschieden, den Glauben an den einen geistig-persönlichen Gott und den an die Bestimmung der Menschen zur dauernden Lebensgemeinschaft mit ihm. Ein drittes Moment ist in diesen beiden unmittelbar beschlossen. Für den Standpunkt des Christentums fallen Religion und Sittlichkeit vollständig ineinander. Religiöses und sittliches Leben sind hier nicht zwei verschiedenartige Lebensbetätigungen; es sind nur zwei verschiedene Formen ein und derselben Geistesfunktion, es ist ein und dieselbe Lebensbetätigung, nur in verschiedener Richtung. Hier gibt es keine Religiosität, die sich nicht notwendig in sittliches Handeln umsetzte, und es gibt keine Sittlichkeit, die nicht ihre Kraft aus dem religiösen Glauben schöpfte und ihn selbst rückwirkend vertiefte. So fordert es wenigstens das Ideal der christlichen Religion; so soll es dem Wesen der christlichen Religion zufolge sein. Wo es nicht so ist, ist die Höhe der christlichen Religionsstufe noch nicht vollständig erreicht. Je mehr sie aber erreicht wird, um so mehr führt auch die christliche Religion zu einer umfassenden sittlichen Lebensgemeinschaft der Menschen, zu einem grossen Bruderbund freier geistiger Persönlichkeiten. Wieder kann auch dieser Bruderbund zur vollen Verwirklichung erst im Jenseits gelangen. Aber er kann und soll hienieden vorbereitet und angebahnt werden. Das zu tun, darin liegt neben der Pflege des religiösen Lebens die Hauptaufgabe der äusseren christlichen Kirchengemeinschaften.

III.

Wir haben die Eigenart der christlichen Religion im Unterschied zu den übrigen Religionen zu bestimmen und ihr zentrales Wesensmerkmal herauszustellen gesucht. Nun ist aber die

christliche Religion für uns heute keine einheitliche Grösse; sie liegt uns in den verschiedenen Ausprägungen der grossen Konfessionskirchen, die zurzeit nebeneinander bestehen, vor. Es fragt sich also noch, ob unsere Auffassung auch diesem geschichtlichen Tatbestand gegenüber Recht behält.

Es geht aber nicht an, dass wir uns für diesen Zweck einfach auf unsere eigene evangelisch-protestantische Beurteilung des Christentums berufen. Es muss gerade untersucht werden, ob, inwiefern und inwieweit diese die sachgemässe ist.

Wir müssen also ein neues selbständiges Kriterium für die Entscheidung unserer Frage zu finden suchen. Ein solch selbständiges Kriterium ergibt sich, wenn wir darauf achten, dass die Hauptformen der christlichen Religiosität, die heute nebeneinander bestehen, zeitlich nacheinander entstanden sind und also einen Entwicklungsprozess innerhalb der christlichen Religion darstellen. Wir werden folglich die innere Tendenz dieses Entwicklungsprozesses aufspüren müssen, die ihn selbst als leitendes Prinzip beherrscht hat. Nur wenn diese innere Entwicklungstendenz der christlichen Religion als ganze das Ergebnis bestätigt, das wir an der Hand der Quellen des Urchristentums gewonnen haben, darf dies Ergebnis beanspruchen, wirklich das Wesen des Christentums zum Ausdruck zu bringen. Denn das Urchristentum ist noch nicht ohne weiteres „die christliche Religion". Es ist nur eine bestimmte geschichtliche Erscheinungsform der christlichen Religion, allerdings die ursprüngliche, die unter dem unmittelbaren Eindruck der Person Jesu Christi ausgestaltet worden ist und eben deshalb ganz besondere Beachtung für die Feststellung des Wesens des Christentums verdient. Aber doch ist dies Wesen des Christentums nicht durch blosse geschichtliche Erforschung der Quellen des Urchristentums festzustellen. Denn wie in allen Religionen das religiöse Leben selbst das eigentlich Entscheidende ist, so ist das auch, ja ganz besonders in der christlichen Religion der Fall. Welcherart war und ist das religiöse Leben, womit die unter dem Eindruck der Person Jesu Christi entstandene Bewegung durch die ganze Reihe der Jahrhunderte hin die menschliche Geschichte beeinflusst hat? Auch diese Frage muss ins Auge fassen, wer Rechenschaft über das Wesen des Christentums geben will. Die

Schriften des Urchristentums zeichnen uns ja das Wesen der christlichen Religion nicht mit so scharfen Strichen, dass von vornherein und an allen entscheidenden Punkten jeder Zweifel, jede Verschiedenheit der Auslegung ausgeschlossen wäre. Das gilt durchaus auch schon von den neutestamentlichen Schriften, die aus der ganzen Gruppe die weitaus wichtigsten sind. Schon sie haben die christliche Religiosität in die Vorstellungsformen gekleidet und mit den Denkmitteln bearbeitet, die ihrer Zeit und ihrer Bildungs-Epoche eigentümlich waren, die aber nicht selbst mit zum Wesen der christlichen Religion gehören. Dass sie das getan haben, ist weder ein Schade, noch ist es irgendwie auffallend; es ist vielmehr im innersten Wesen der menschlichen Geschichte begründet. Aber eben dies Wesen der menschlichen Geschichte bringt es mit sich, dass wir heute die Eigenart der christlichen Religion nur dann richtig und vollständig erkennen können, wenn wir uns an der Gesamterscheinung der christlichen Religion den Blick schärfen lassen und unterscheiden lernen zwischen dem, was Kern und innerste Triebkraft der christlichen Religiosität ist, und dem, was als vorübergehende Vorstellungs- oder Einkleidungsform einer bestimmten geschichtlichen Epoche zu gelten hat.

Daraus folgt aber, dass der nachfolgende kurze Ueberblick über die Gesamt-Erscheinung und Gesamt-Entwicklung der christlichen Religion nicht so verstanden werden darf, als wolle er die Einzelfälle christlich-religiösen Lebens beurteilen. Im einzelnen Fall kann die christliche Religiosität ganz unabhängig sein von allen bestimmten Vorstellungsformen. Im ganzen der geschichtlichen Entwicklung aber gewinnen diese doch für das religiöse Leben selbst Bedeutung, indem sie sich ihm teils als förderlich, teils als hinderlich erweisen, oder ihm jedenfalls eine bestimmte Richtung geben, welche die Ausbildung von Einseitigkeiten begünstigt.

Die griechisch-morgenländische Kirche — sie selbst bezeichnet sich mit Vorliebe als die „orthodoxe" — bestimmt das Heilsziel der christlichen Religion als Erhebung zu Gott, als Leben mit und wie Gott. Dies Leben mit und wie Gott denkt sie aber als Beschaffung einer neuartigen N a t u r - Q u a l i t ä t, noch genauer als Beschaffung einer neuartigen m a t e r i e l l e n

Natur-Qualität. Die Vergottung der menschlichen Natur in ihrer materiellen Erscheinung gilt als das Ziel, zu dem der Christ bestimmt ist. Das hat zur Voraussetzung, dass Gott selbst unter dem Gesichtspunkt der Natur-Qualität betrachtet wird. Und das ist in der Tat der Fall. Gott ist für diese Auffassung eine Grösse oder eine Substanz dinglicher Art; er ist nicht — wenigstens nicht in erster Linie — ethische Persönlichkeit. Wohl wird auch hier Gott als geistig-persönlicher erfasst und verehrt; aber das steht doch erst in zweiter Linie. Die primäre und ausschlaggebende Betrachtung ist die andere, die dingliche. Und eben diese dingliche Betrachtung beherrscht nun auch — ganz konsequent — die Gestaltung des religiösen Lebens, des Beziehungsverhältnisses des Christen zu Gott. Wie das Heilsgut als dingliches und naturhaftes erscheint, so auch seine Verwirklichung am und im einzelnen. Naturhafte Einwirkungen müssen also dem einzelnen das Heil vermitteln. Durch die Mysterien, insonderheit die Sakramente müssen der Natur des Menschen Vergottungs-Elemente zugeführt, gleichsam „eingegeben" oder „eingeimpft" werden. Hier wurzelt der dinglich-naturhafte, sozusagen medizinische Sakramentsbegriff, der auch bei uns in der evangelischen Kirche — wenigstens in der Praxis — noch nicht überall überwunden ist. — Weiter wird dieselbe Betrachtung auf die Schätzung der Person und der Wirksamkeit Jesu Christi übertragen. Er ist es ja, durch den jenes Heilsgut — die Vergottung der menschlichen Natur — der Christenheit beschafft worden ist. So muss es in ihm selbst in der prinzipiellsten Weise verwirklicht worden sein. In ihm müssen sich göttliche und menschliche Natur-Qualität geeinigt haben. Und das ist zugleich recht eigentlich die Offenbarung des Christentums. Hier ist also die Ausprägung der Christologie zur dinglich-orientierten Zwei-Naturen-Lehre zu Hause. Schliesslich liegt in alledem noch, dass die Gesamtauffassung vom Christentum in der morgenländischen Kirche keine wirklich ethische ist. Religion und Sittlichkeit durchdringen sich gegenseitig nicht vollständig. Sie stehen teilweis bloss nebeneinander und werden nur äusserlich miteinander verknüpft.

Im Vergleich mit dieser Gesamtauffassung vom Christentum, welche die offiziell gültige der morgenländischen Christenheit ist, zeigt diejenige des abendländischen Katholizismus einen

unverkennbaren Fortschritt. Nicht eine naturhafte und dingliche Betrachtungsweise steht hier im Mittelpunkt, sondern eine ethische. Das Heil, das man erwartet und erstrebt, ist kein physiologisch-medizinisches, sondern es ist ethischer Art. Indes die ethische Betrachtung, die hier im Prinzip Platz greift, ist doch nur erst eine äusserlich-ethische; es ist eine ethisch-juristische und daher eine bloss halbethische. Das ewige Leben wächst doch auch nach der hier geltenden Anschauung nicht aus dem geistig-persönlichen Leben, wie es sich in der Gemeinschaft mit Gott verinnerlicht und vertieft, von selbst hervor, sondern es muss als äusserliche Belohnung durch Vermittlung der Kirche dem Gläubigen verliehen werden. Dem entspricht wieder der Offenbarungsbegriff. Die Offenbarung ist die Veranstaltung, welche Gott getroffen hat, um die Sündenschuld der Menschheit zu tilgen. Die Offenbarung ist also nicht ein Naturprozess, wie für die Betrachtung des Morgenlandes, aber sie ist eine Veranstaltung. Der Opfertod Jesu Christi stellt diese Veranstaltung dar. Der Offenbarungs-Charakter und Offenbarungs-Wert Jesu Christi liegt also in allererster Linie in seinem Opfertod. Die Gesamterscheinung und Gesamtwirksamkeit Jesu Christi, sein einheitliches Person- und Heilands-Leben tritt dahinter zurück. Die rechtlich orientierte Lehre von der durch den Tod Jesu Gott geleisteten Genugtuung (Satisfaktion) hat hier ihren Heimatsboden und ihre Heimatsberechtigung. Jener Offenbarungsbegriff bedeutet nun in seiner Anwendung auf das Wesen Gottes, dass der geistig-persönliche Wesenscharakter noch immer nicht zu seinem vollen Recht kommt. Zwar wird derselbe stärker und bestimmter hervorgehoben als in der morgenländischen Kirche; aber innerhalb dieser Erfassung Gottes als eines geistig-persönlichen Wesens tritt speziell die juristische Betrachtung in den Vordergrund. Gott ist dem Menschen gegenüber vorwiegend der Richter im Sinne der mächtigen Privatperson, mit der jener in einem Kontraktverhältnis steht. Voller Ernst mit dem geistig-ethischen Wesenscharakter Gottes wird also auch hier nicht gemacht. Dem entspricht wieder die Gestaltung des religiösen Verhältnisses und religiösen Lebens. Auch dies erscheint als ein Verhältnis rechtlicher Art. Das bekundet sich vor allem darin, dass eine Zwischen-Instanz zwischen Gott und den einzelnen Gläubigen

tritt, die Kirche, und zwar die Kirche als äussere Anstalt, als Institution, kurz die hierarchisch organisierte Kirche. Denn diese hierarchisch organisierte Kirche (deren hierarchische Organisation also ihr entscheidendes Merkmal bildet) ist es, die den Gnadenschatz verwaltet, der durch den Opfertod Jesu Christi zustande gekommen ist. Sie hat diesen Gnadenschatz, der ja nach jener Betrachtung von der Veranstaltung Gottes als dingliches Gut erscheint, zur Verwaltung erhalten; und so tritt sie zwischen Gott und den einzelnen Frommen. Persönliches Gottvertrauen tritt — wenigstens nach der Theorie — ganz in den Hintergrund und persönliche Heilszuversicht wird fast zur Unmöglichkeit. An deren Stelle tritt die Forderung der gehorsamen Unterordnung unter die Autorität der Kirche.

Einen abermaligen Fortschritt in der reineren Erfassung und Ausgestaltung der Grundidee der christlichen Religion bezeichnet zweifellos die evangelisch-protestantische Auffassung. Das Heilsgut, in der morgenländischen Kirche als ein dinglich-naturhaftes gedacht, war schon im abendländischen Katholizismus unter eine ethische Beleuchtung gerückt worden. Aber es war doch noch bei einer halb- und äusserlich ethischen Betrachtung geblieben. Der Protestantismus stellt dem gegenüber das christliche Heilsgut und Heilsziel unter eine voll- und rein-ethische Betrachtung. Das Heil, um das es sich im Christentum handelt, wird als Herstellung eines persönlichen Kindschafts-Verhältnisses zu Gott gefasst. Ein solches Kindschafts-Verhältnis hat der in Jesus Christus offenbare Liebeswille Gottes dem Einzelnen zugesichert. Persönliche Heilszuversicht kann und soll also erstrebt werden. Die Offenbarung aber ist in erster Linie die Offenbarung des heiligen Liebeswillens Gottes, wie sie in Jesus Christus, nämlich in seiner ganzen Erscheinung, d. h. vor allem in seinem Person- und Heilands-Leben erfolgt ist, — des heiligen Liebeswillens Gottes, der alle Menschen zur Lebensgemeinschaft mit ihm selbst, dem geistig-persönlichen Gott, beruft. Denn in jener Offenbarung bezeugt sich eben Gott als der himmlische Vater voll heiliger Liebesgesinnung, als geistig-persönlicher Gott im Vollsinn des Worts. Und deshalb ist für diese Gesamtbeurteilung der christlichen Religion auch das normale religiöse Verhältnis, das Beziehungsverhältnis des Menschen zu Gott, durch und durch

ethischer Art. Der Glaube wird zum eminent persönlichsten Akt der geistig-sittlichen Lebensbetätigung, der überhaupt denkbar ist, nämlich zur vertrauensvollen Erschliessung und Hingabe des eigenen Personlebens.

So bezeugt also die innere Entwicklungstendenz, welche die Geschichte der christlichen Religion erkennen lässt, dass wir ihr „Wesen" vorher richtig bestimmt haben. Doch führt uns die Erörterung, die wir zuletzt anstellten, zugleich noch einen Schritt weiter und damit zu einer noch tieferen Einsicht in dieses Wesen des Christentums. Denn durch jene Erörterung ist uns der Zusammenhang deutlich geworden, der zwischen der christlichen Gottesidee und dem christlichen Glaubensbegriff besteht. Auf diesen Zusammenhang wollen wir noch etwas näher eingehen, indem wir jetzt aber die niederen Formen der christlichen Religion beiseite lassen.

Die normale, voll-christliche Gestaltung des religiösen Lebens, d. h. des Beziehungsverhältnisses des Menschen zu der von ihm geahnten Welt der Jenseitigkeit ist im Christentum der „Glaube". Dieser Glaube ist aber kein blosses Für-Wahr-Halten überhaupt kein bloss verstandesmässiger Akt; er wurzelt im innersten Kern, im tiefsten Willensgrunde des menschlichen Seelenlebens und bedingt folglich eine Anspannung aller Seiten und Kräfte des Gemüts. Dieser Glaube bedeutet ein Erhoffen und Ersehnen der jenseitigen Welt, ein willensmässiges ihr Entgegenstreben der ganzen Persönlichkeit; er bedeutet also ein persönliches Vertrauensverhältnis und zwar ein Verhältnis unbedingtesten Vertrauens. Eben deshalb erfasst aber dieser Glaube die jenseitige Welt, in der das Diesseits begründet und beschlossen liegt, als geistig-sittliches Personleben. Ein Vertrauensverhältnis kann man nur zu geistig-sittlichen Persönlichkeiten haben, folglich ein religiöses Verhältnis unbedingtesten Vertrauens nur zu dem absolut geistig-sittlich-persönlichen Gott. Auch auf das andere Moment des christlichen Gottesglaubens, das wir vorher herausstellten, fällt von hier aus nochmals Licht. Ein Verhältnis unbedingten religiösen Vertrauens hat nur Sinn und Berechtigung gegenüber einem Gott, der nicht bloss gelegentlich von aussen her auf die Welt einwirkt, sondern der sie als ganze in allen Beziehungen und Richtungen trägt und lebendig durchwaltet.

Die Eigenart der christlichen Religion beruht demnach auf einer ganz bestimmten einheitlichen und eindeutigen religiösen Grundstimmung. Es ist ein bestimmtes eigenartiges Erlebnis des religiösen Bewusstseins, das der christlichen Religion zugrunde liegt und das in seiner charakteristischen Verschiedenheit von aller sonstigen Religiosität das eigentliche Grundmerkmal des Christentums ausmacht. Das Wesen des Christentums ist der vertrauensvolle Glaube an den einen geistig-persönlichen, die Welt lebendig durchwaltenden Gott und an die Bestimmung der Menschen zur dauernden Lebensgemeinschaft mit ihm.

Diese Religion wendet sich an den Menschen als solchen, an den Menschen als Menschen, d. h. an den Menschen als Träger geistig-sittlichen Personlebens. Sie weiss von dem unendlichen in der Lebensgemeinschaft mit Gott zu gewinnenden Werte jeder auch der geringsten Seele; zwar nicht so, dass die menschliche Seele an sich — ihrer Natur-Qualität nach — solchen unendlichen Wert hätte, wohl aber so, dass sie ihn gewinnen kann und gewinnen soll, indem sie aus Natur und Sinnlichkeit herauswächst, im Kampf mit den Trieben der Selbstsucht und aller Sünde den innersten Kern ihres Wesens entfaltet, der ihr das Bürgerrecht in der Lebenssphäre der Jenseitigkeit verleiht.

So ist also die christliche Religion individualistisch. Aber dieser Individualismus ist kein einseitiger und ausschliesslicher. Es ist von römisch-katholischer Seite oft behauptet worden, die evangelische Auffassung des Christentums sei in der Weise einseitig individualistisch, dass sie notwendig zur Vereinzelung und damit zur Auflösung alles religiösen Lebens führen müsse. Neuestens hat einer der gelehrtesten und feinsinnigsten Theologen der römischen Kirche, Loisy, diesen Vorwurf in der denkbar schärfsten Form zugespitzt und versucht, das ganze Verhältnis der beiden grossen christlichen Kirchengemeinschaften von hier aus zu begreifen. Das sei die grosse Streitfrage, ob die christliche Religion im Prinzip individualistisch oder kollektivistisch sei; der Protestantismus behaupte das erstere, der Katholizismus das letztere, und nur diese katholisch-kollektivistische Auffassung sei imstande, das Christentum vor unbegrenzter Zerbröckelung zu bewahren. Aber diese Beurtei-

lung ist vollständig schief. Das zugrunde gelegte Dilemma ist willkürlich konstruiert; in Wirklichkeit besteht es gar nicht. Ob das Christentum individualistisch oder kollektivistisch sei, also ob es das eine mit Ausschluss des anderen sei, diese Fragestellung ergibt sich jedenfalls aus der christlichen Religion selbst nicht. Die christliche Religion ist kollektivistisch und individualistisch zugleich. Sie ist kollektivistisch, denn sie will die Religion der ganzen Menschheit sein, und, soweit sie es noch nicht ist, es immer mehr werden; sie ist kollektivistisch, denn das Reich Gottes, auf welches sie abzweckt, ist die Lebensgemeinschaft der Gesamtheit freier persönlicher Geister mit Gott. Aber dieser Kollektivismus der christlichen Religion steht eben mit einem recht verstandenen Individualismus nicht im Widerspruch; er setzt ihn vielmehr als Bedingung voraus. Denn das Reich Gottes als die Lebensgemeinschaft freier Geister mit Gott und als der grosse Bruderbund der Kinder Gottes gewinnt seine Erfüllung nur so, dass immer wieder bestimmte einzelne Menschenseelen dem Ruf des Vaters im Himmel Folge leisten. — Nicht Individualismus oder Kollektivismus kann für die christliche Religion in Frage kommen, sondern nur Kollektivismus auf individualistischer Grundlage wird ihr gerecht. Wo die Frage in jener andern Form gestellt wird, bleibt man hinter der Höhe der religiös-christlichen Religionsstufe zurück. Es gehört gerade mit zum Wesen der christlichen Religion, dass sie das Dilemma, ob individualistisch oder kollektivistisch, überwunden hat. Sie hat es überwunden, denn ihr Ziel ist ein grosser Bruderbund der in die Lebensgemeinschaft mit Gott Aufgenommenen, doch nur unter der Bedingung, dass auch wirklich jeder Einzelne für seine Person in diese Lebensgemeinschaft eintritt.

IV.

Das Christentum ist Religion, religiöser Glaube, religiöses Leben. Jede Religion aber schliesst eine bestimmte Weltanschauung in sich. Das gilt wie von den niedersten Religionen, deren Weltanschauung gewöhnlich der Animismus ist, so auch von den höchsten; und der Glaube des Christentums bedeutet eine Weltanschauung im grössten Stil.

Wollen wir diese Weltanschauung des Christentums im Vergleich zu anderen Weltanschauungen und abgesehen von ihrer

religiösen Bestimmtheit charakterisieren, so müssen wir sie als idealistische und optimistische bezeichnen. Ja sie bedeutet die unbedingteste und konsequenteste Durchführung des Idealismus und Optimismus. Aber doch ist es andrerseits keine schwärmerische und überspannte Weltanschauung, welche die Augen vor der Wirklichkeit verschlösse. Ihr idealistischer Optimismus ist ein durchaus gesunder, in der Wirklichkeit selbst wurzelnder. Solch gesunder Optimismus behauptet keineswegs, dass die Welt so, wie sie jetzt ist, absolut vollkommen ist, und dass das Leben unter allen Umständen lebenswert ist. Wohl aber behauptet er, dass die Welt immer vollkommener werden kann und dass das Leben lebenswert gestaltet werden kann und gestaltet werden soll; und er behauptet weiter, dass jeder Einzelne die Pflicht hat, daran mitzuarbeiten, dass die Welt immer vollkommener werde und dass das Leben immer lebenswerter, auch für immer weitere Kreise von Menschen wirklich lebenswert gestaltet werde. Und in eben dieser Richtung vollendet die christliche Religion den Idealismus und Optimismus. Denn sie behauptet, dass der Mensch gerade dazu da ist, dass das seine eigentlichste Aufgabe ist, um derenwillen er in die Welt gestellt ist, an seinem Teil und nach seinen Kräften dazu beizutragen, dass die Welt immer vollkommener und das Leben immer lebenswerter werde. Das soll und kann er nach christlichem Glauben, indem er jene Welt und dieses Leben immer mehr mit den Kräften der unsichtbaren Welt erfüllt, mit den Kräften des lebendigen Gottes, der den nach seinem Bilde zu geistig-sittlichem Personleben gelangten Menschen eben damit auch zur Mitarbeit an der Fortführung seines Schöpfungswerkes verpflichtet.

Dieser Weltanschauung des Christentums steht als Hauptgegner heute diejenige des monistischen Pantheismus gegenüber. In doppelter Gestalt tritt der monistische Pantheismus auf, in einer gröberen und einer feineren. Die gröbere Form ist die, welche bei der Einheit und gesetzlichen Geschlossenheit der Natur, der materiellen Naturexistenz und des mechanischen Naturgeschehens stehen bleibt, sie als letztes Grundprinzip des Universums betrachtet und ihr also alles Uebrige ein- und unterordnet, alles Uebrige, d. h. auch das geistige Leben. Diese Form der pantheistischen Weltanschau-

ung masst sich, genau genommen, den Namen einer „pantheistischen“ nur mit Unrecht an. An diesem Urteil kann auch die ästhetische Drapierung, die ihr häufig gegeben wird, nichts ändern. Sie steht, bei Licht besehen, im ausschliessenden Gegensatz zu jeder religiösen Gesamtbetrachtung der Dinge, da sie die diesseitige Welt, die Welt des mechanischen Naturgeschehens mit ihren festen Naturordnungen und unverbrüchlichen Naturgesetzen, als ein Letztes, als Selbstzweck und Selbstwert ansieht. Sie ist also, genau gesprochen, eine naturalistische oder materialistische Weltanschauung; mit dieser aber haben wir es hier nicht weiter zu tun (vgl. den Aufsatz: Wissenschaft und Religion).

Ungleich ernster als die zum Materialismus zurückführende Form des Pantheismus muss die andere, feinere, selbst idealistische Gestalt desselben genommen werden. Sie unterscheidet sich von der theistisch-christlichen Weltanschauung durch ihre monistische Tendenz oder genauer und besser: durch die nachdrückliche Betonung der monistischen Tendenz und durch die Art, wie sie dieselbe durchführt. Denn in ihrer Weise ist ja auch die christliche Gott-Welt-Anschauung monistisch. Sie ist es, insofern sie die materielle Welt als Schöpfung Gottes und als Mittel zur Verwirklichung seiner Zweckabsichten betrachtet, und sofern sie weiter als Ziel dieser seiner Zweckabsichten das „Reich Gottes“, d. h. die Lebensgemeinschaft freier persönlicher Geister untereinander und mit Gott ansieht. — „Dass Gott sei alles in allen“ bezeichnet Paulus als Endziel der ganzen Weltentwicklung (I. Kor. 15, 28).

In der Tat muss auch schon vom rein philosophischen Standpunkt aus die monistische Tendenz als berechtigt gelten. Allerdings sind uns Materie und Geist, materielles Naturgeschehen und geistiges Leben als zwei verschiedenartige Erscheinungs- oder Tatsachen-Gebiete gegeben. Darum müssen wir auch zunächst die Doppelseitigkeit der Welt voll anerkennen. Materialismus und Spiritualismus sind gerade deshalb einseitige und unhaltbare Weltanschauungen, weil sie von vornherein die Doppelseitigkeit der wirklichen Erfahrung in Abrede stellen, sie je auf das eine der beiden Gebiete zu reduzieren suchen. Der Materialismus will nur das materielle Sein und das materielle Geschehen wirklich gelten lassen; das geistige Leben betrachtet er

als blosse Begleiterscheinung. Umgekehrt der Spiritualismus. Beides sind einseitige, die Wirklichkeit vergewaltigende Weltanschauungen.

Gegenüber dem Materialismus auf der einen und dem Spiritismus auf der anderen Seite müssen wir also daran festhalten, dass wir die volle Wirklichkeit der beiden Erscheinungsgebiete anzuerkennen und in der Gestaltung der Gesamtanschauung von ihr auszugehen haben.

Aber andrerseits kann doch auch der schroffe Dualismus nicht das letzte Wort sein. Schon das Einheitsbedürfnis unserer Vernunft sträubt sich dagegen. Zwar ausschlaggebend darf dies Einheitsbedürfnis für sich noch nicht sein. Nötigenfalls müssten wir ein solches Einheitsbedürfnis auf Grund der Tatsachen korrigieren. Immerhin ist auch das Einheitsbedürfnis unserer Vernunft selbst eine Tatsache und verdient als solche Beachtung. Noch wichtiger ist der Zusammenhang, der zwischen beiden Seiten der Wirklichkeit, der materiellen und der geistigen, besteht. Eine Kette von Wechselbeziehungen verbindet ja beide miteinander; wie wäre das möglich, wenn wir es in ihnen mit letzten, für sich selbständigen Prinzipien des Seins zu tun hätten? Das wichtigste ist aber schliesslich ein Drittes. Der absolute Dualismus von Geist und Materie müsste auch als ein ethisch bestimmter gedacht werden; er müsste also zugleich ein kosmologischer und ethischer sein. Damit wird er aber zur Mythologie. Der Manichäismus als Weltanschauung ist Mythologie. Das Christentum hat denn auch den Manichäismus aufs entschiedenste abgelehnt und ihn aufs nachdrücklichste bekämpft.

Die monistische Denkweise hat also einen wohl zu beachtenden, berechtigten Wahrheitskern. Es fragt sich nur, ob auch die Art, wie der moderne Pantheismus die monistische Tendenz durchführt, berechtigt ist. Und diese Frage werden wir verneinen müssen. Denn dieser Pantheismus hält weder der erkenntniskritischen noch der allgemein-philosophischen Prüfung stand. Er stellt das materielle Sein und das geistige Leben einfach auf eine Linie nebeneinander, betrachtet sie als gleichwertig und sieht in der noch undifferenzierten Einheit beider das eigentlich-letzte Grundprinzip des Universums. D i e s e B e u r t e i l u n g f ü h r t a b e r k o n s e q u e n t z u e i n e r v o l l s t ä n d i g e n V e r k e n n u n g d e r B e d e u -

tung der allmählich eintretenden und stetig zunehmenden Differenzierung. Je mehr das geistige Leben sich von seiner materiellen Naturbasis entfernt, je selbständiger es ihr gegenüber wird, zu um so grösserer Ausbildung und zu um so grösserem Werte gelangt es. Und doch soll die undifferenzierte Einheit das letzte und höchste Weltprinzip sein? Aber auch jener Ansatz unterliegt bereits starken Bedenken. Wohl sind das materielle Naturgeschehen und das geistige Leben zwei uns gegebene Tatbestände. Aber sie sind uns doch nicht beide auf gleiche Weise gegeben; sie können daher nicht beanspruchen, für gleichwertig zu gelten. Nur das geistige Leben — das eigene Bewusstseinsleben — ist uns unmittelbar gegeben, alles Materielle allein durch Vermittlung des Bewusstseins, also durch Vermittlung des Geistigen. Für uns ist also das Materielle jedenfalls etwas Sekundäres. Dann ist es aber auch von vornherein das Wahrscheinlichste, dass es überhaupt etwas Sekundäres ist, dass es nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck ist, wie der christliche Gottes- und Schöpfungs-Glaube voraussetzt.

Dieser Kritik verfällt auch diejenige konkretere Ausprägung des Pantheismus, die ihm Theodor Fechner gegeben hat und die sich heute ganz besonderer Beliebtheit erfreut. Fechner betrachtet das Weltall als eine Vielheit einzelner Teil-Systeme, die sich stufenförmig zueinander verhalten. Jedes dieser Teil-Systeme wird unter doppeltem Gesichtspunkt betrachtet und muss so betrachtet werden: nämlich einerseits als räumlich-ausgedehntes materielles Naturobjekt, andrerseits als geistig-seelisches Wesen. Wie der Naturorganismus von einer Seele belebt ist, so gilt dasselbe nicht nur von demjenigen der Tiere, sondern auch von dem der Pflanzen; und es gilt ausserdem nach oben hin von der Erde und den übrigen Himmelskörpern. Auch die Pflanze hat also eine Seele; sie ist aber niedriger als die der Tiere, und diese wieder niedriger als die der Menschen. Ueber ihnen allen steht die Seele der Erde und sie hat die Seelen der Menschen, Tiere und Pflanzen in sich; sie hat sie nicht nur unter sich, sondern in sich. Und dieselbe Betrachtung wird dann in bezug auf die verschiedenen kosmischen Teil-Systeme wiederholt. Alle einzelnen kosmischen Teil-Systeme sind schliesslich in dem Gesamtwelt-System beschlossen und dieses ist —

von innenher betrachtet — identisch mit Gott. Gott ist also die Weltseele. So wird hier die monistische Tendenz durch die Annahme eines psychophysischen Stufenbaus konkret durchzuführen gesucht.

Aber die Annahme, dass auch die Erde und die anderen Himmelskörper ebenso wie unser Leib Träger einer eigentümlichen seelischen Einheit seien, ist wieder unkritisch, sie ist geradezu phantastisch. Sie verwischt die Grenzen zwischen dem Leblosen und dem Lebenden. Es fehlt aber jeder berechtigte Anlass, diesen Unterschied aufzuheben, oder diesen Unterschied als bloss relativen zu denken. Wir müssen vielmehr das Leben als die höhere Stufe gegenüber den bloss materiellen Erscheinungen betrachten. Das ist diejenige Beurteilung, die der wirklichen Erfahrung allein gerecht wird. Und eben diese Erfahrung führt uns dann dahin, das Leben auf die Hervorbringung bewusst-geistigen, schliesslich geistig-persönlichen Lebens angelegt sein zu lassen. Denn auch hier steigert der Differenzierungs-Prozess die Bedeutung und den inneren Wert der ursprünglichen Erscheinung.

Von diesem Standpunkt aus, der gerade die in jedem Entwicklungs-Prozess auftretende Differenzierung beachtet, können wir nun den monistischen Gedanken nur so durchführen, dass wir das materielle Sein als blosses Mittel zum Zweck betrachten; dass wir es als etwas ansehen, was nicht an sich wertvoll ist und nicht in sich selbst Bestand hat, sondern Wert und Zweck nur hat in der Hervorbringung des Lebens, des Lebens in seinen verschiedenen Formen und Organisationsstufen, bis hinauf zur Erzeugung geistig-persönlichen Lebens, also freier geistig-sittlicher Wesen.

Das ist aber die Betrachtung, zu der — auf der Grundlage der heutigen Natur- und Welt-Erkenntnis — der christliche Gottesglaube von sich aus führt. Sie ergibt sich unmittelbar aus der zentralen Grundidee des Christentums, aus der Idee der lebendigen Gott-Persönlichkeit, die wieder in dem eigenartigen religiös-christlichen Erlebnis begründet ist. Der Gott, der sich in Jesus Christus, nämlich im persönlichen Heilandsleben Jesu Christi, geoffenbart hat, — der Vater Jesu Christi, der zugleich der Vater aller Christen, ja der Vater aller Menschen

ist, er ist ein geistig-persönlicher Gott. Er bewährt sich aber als solcher am meisten dadurch, dass das Ziel, auf das hin er wirkt, dies ist, dass sich innerhalb seiner Schöpfung freie geistig-sittliche Persönlichkeiten herausbilden, die in Lebensgemeinschaft mit ihm treten können.

Vom Begriff des Lebens aus müssen wir auch bei einer rein philosophischen Betrachtung das Ziel, die Abzweckung des Weltgeschehens und der Weltentwicklung bestimmen. Denn auf Leben, auf Hervorbringung, Ausbildung und Ausgestaltung von Leben ist es in der Welt offenbar abgesehen. Auf der Basis der materiellen Natur und des mechanischen Naturgeschehens erhebt sich das Leben und dies Leben entwickelt sich von den niedersten Anfängen aus zu immer höheren Formen und Gebilden.*)

Dieser Betrachtung, die erst durch die neuesten Fortschritte und Methoden der Wissenschaft volle Anschaulichkeit erhalten hat, gliedert sich also der christliche Gottesglaube durchaus ein; oder besser und richtiger: sie selbst gliedert sich dem christlichen Gottesglauben ein. Die Herausbildung geistig-sittlicher Persönlichkeiten und ihre Hinführung in die Lebensgemeinschaft mit Gott das Endziel und die eigentliche Abzweckung der Welt!

Dieser christliche Gottesglaube ist nun nicht exakt wissenschaftlich zu beweisen. Er liegt über das Gebiet der Wissenschaft hinaus. Genau ebenso verhält es sich aber auch mit jeder anderen Gesamt-Weltanschauung. Keine kann exakt-wissenschaftlich erwiesen werden; jede ist auf ein „Glauben" angewiesen. Andrerseits darf die christliche Religion den Anspruch erheben, eine Weltanschauung zu bieten, die mit den gegebenen Tatsachen im besten Einklang steht und die daher, wenn irgend eine, vernünftig und befriedigend ist.

Das gilt sowohl, wenn wir auf das Naturgeschehen sehen, wie es im Hinblick auf das geistig-sittliche Leben gilt.

Im Gebiet der Natur finden wir Erscheinungen, die sich als zielstrebig und daher zweckmässig im höchsten Sinne des Worts erweisen; die nicht etwa nur vom Standpunkte einer

*) Das Verhältnis des Christentums zur Entwicklungslehre habe ich eingehender behandelt in meinen „Allgemeinverständlichen Vorlesungen über den christlichen Gottesglauben in seinem Verhältnis zur gegenwärtigen Philosophie." Berlin, Alexander Duncker, 1902.

bestimmten einseitigen Betrachtung aus als „zweckmässige Einrichtungen“ aufgefasst werden können, sondern die ihrer Grundbeschaffenheit und Gesamtanlage nach zielstrebig sind.

Die Lebewesen stellen solche Erscheinungen dar. Wollen wir zum Verständnis dieser Lebewesen eine Analogie heranziehen, so können wir sie nur mit den kompliziertesten, von menschlicher Intelligenz ersonnenen und erbauten Maschinen vergleichen, oder mit wiederum komplizierten menschlichen Gemeinschafts-Organisationen; also mit Gebilden, in denen das höchst komplizierte Gefüge der einzelnen Bestandteile einem letzten übergreifenden Zweck — hier dem Leben — dient. Das trifft — wie die neuesten Forschungen der Biologie gezeigt haben — bereits für die allereinfachsten und primitivsten Lebewesen zu. Lenken wir aber weiter den Blick von diesen primitivsten Lebewesen, den einzelnen Zellen, auf die höher entwickelten, so wächst die Kompliziertheit der Zweckeinrichtungen, die dem Leben dienen, ins Unendliche. Und wenn wir vollends mit der Betrachtung nicht bei den einzelnen Lebewesen stehen bleiben, sondern sie auf die Gesamtheit der Organismen ausdehnen, wie sie eine stets aufsteigende Linie immer höherer Formen des Lebens bilden, so erhalten wir ein zusammengehöriges Ganzes allerkompliziertester Art, ein grosses, unendliches Kunstwerk, in dem die unendlich-vielen Bestandteile alle dem einen Zweck dienen, der immer vollkommeneren Herausbildung des Lebens bis hin zur Entstehung geistig-sittlichen Personlebens.

Dass dieses grosse Kunstwerk, dem gegenüber auch die kompliziertesten menschlichen Kunstwerke als erbärmliche Stümpereien erscheinen, auf einen Zwecke setzenden und verwirklichenden Willen hinweist, in dessen bewusster Zweckabsicht die Entstehung und Entfaltung des Lebens begründet ist und dessen Wesensbeschaffenheit nicht unter, sondern über der Organisationshöhe jener ganzen Entwicklung liegt: das muss bei ruhiger Ueberlegung auch die Vernunft als die wahrscheinlichste und befriedigendste Annahme gelten lassen.

Denn die pantheistische Auslegung jenes Tatbestandes hat die Analogie gegen sich, die uns erfahrungsmässig allein gegeben ist, dass Zweckverwirklichungen nur durch selbstbe-

wusste, Zwecke setzende Wesen zustande kommen. Diese pantheistische Auslegung führt daher auch zu willkürlichen und phantastischen Konstruktionen. Am offenkundigsten ist das in Hartmanns Philosophie des Unbewussten der Fall. Denn indem hier der einheitliche Grund der Dinge, das All-Eine als das Unbewusste bestimmt wird, wird die Entstehung auch der höchsten Formen des kreatürlichen Lebens auf eine verhältnismässig tiefstehende zurückgeführt. Ueberhaupt unterliegt der ganze Begriff des „Unbewussten", nämlich des unbewussten Geistes, wie er von Hartmann verwandt wird, den grössten Bedenken. Das uns wirklich bekannte und fassbare Geistige ist bewusstes geistiges Leben. Der Begriff des unbewussten Geistes ist — wenigstens als Hauptbegriff der Weltanschauung — ein Unbegriff. Ganz etwas anderes ist es, wenn man unter der Voraussetzung eines geistig-persönlichen Gottes innerhalb der kreatürlichen Lebensentwicklung, die auf seinen Anlass hin entsteht, das Unbewusste als eine Durchgangs- oder Uebergans-Stufe gelten lässt.

Genau besehen führen nun aber auch alle sonstigen pantheistischen Auslegungsversuche des Entwicklungsproblems auf jenes „Unbewusste" zurück, auch wenn sie den Begriff nicht direkt verwenden. Man spricht etwa von der „Selbstschöpfung" der organischen Welt (Wundt): damit will man die allmähliche Selbstvervollkommnung bezeichnen, und zwar so, dass man diese im strengen Sinne als „Selbst"-Vervollkommnung denkt. Sie gründe sich darauf, dass sich die Leistungen allmählich fort und fort steigerten. Die schöpferische Energie potenziere sich fortwährend und führe auf diesem Wege weit über den Anfang hinaus. Dabei wird die ursprüngliche schöpferische Tätigkeit offenbar auch als unbewusste und unpersönliche Geistestätigkeit gedacht. Aber auch diese Erklärung wird dem Tatbestand nicht wirklich gerecht; sie reflektiert ja überhaupt nur auf den Ablauf des Entwicklungsprozesses, auf die Art und Weise, wie der einmal im Gang befindliche (d. h. als solcher vorausgesetzte) Entwicklungsprozess erfolge, nicht aber auf den Gesamt-Tatbestand der organischen Entwicklung selbst. Und doch bedeutet gerade dieser das eigentliche Problem für die Weltanschauung. Ihm wird nur die theistische Auslegung der christlichen Religion gerecht, die von einem hinter

der ganzen Entwicklung stehenden, sie verursachenden, leitenden und lebendig durchwaltenden geistig-persönlichen Gott weiss.

Und zu dem gleichen Resultat gelangen wir von dem Gebiet des geistig-sittlichen Lebens aus. Das Pflichtbewusstsein, die bedingungslose Anerkennung eines eine bestimmte Person innerlich verpflichtenden „du sollst" ist das Grundmerkmal dieses geistig-sittlichen Lebens auf seiner höchsten Entwicklungsstufe. Die verstandesmässige Erklärung hat diesem Tatbestand gegenüber eine doppelte Möglichkeit. Entweder führt sie die Gesamtheit aller jener einzelnen sittlichen Imperative auf einen letzten absoluten zurück, also auf ein „du sollst", das im Willen Gottes als des absoluten geistig-sittlichen Wesens begründet ist. Will man das nicht, dann bleibt nur übrig, jeden einzelnen jener Imperative sich auf einen anderen einzelnen oder auf eine Gruppe anderer einzelner Imperative stützen zu lassen. Bevorzugt man diese letztere Erklärung, so gelangt man damit zu einer unendlichen, nie abgeschlossenen und nie abzuschliessenden Reihe; d. h. aber, man nimmt dem sittlichen Imperativ seinen absoluten Charakter, seinen Charakter bedingungsloser Verpflichtung. Da indes gerade dieser Charakter die Eigenart des sittlichen Lebens ausmacht, so muss auch hier die theistische Auslegung der pantheistischen gegenüber als die besser begründete angesehen werden.

So steht es mit der Weltanschauung der christlichen Religion.

Darf nun auch diese christliche Religion selbst als die „absolute" gelten, darf sie als die endgültige Verwirklichung der religiösen Anlage der Menschheit beurteilt werden? Darf dies Urteil wenigstens dann gefällt werden, wenn man auf den eigentlichsten Kern der christlichen Religion sieht und ihn nach allen Seiten normal entfaltet denkt?

Zu dieser Frage müssen wir offenbar noch Stellung nehmen, um uns über das „Wesen des Christentums" völlig klar zu werden.

Ueber eben diese Frage ist nun auch gerade in den letzten Jahren lebhaft verhandelt worden. Dabei ist aber eine Reihe einsichtiger und scharfsinniger Forscher zu dem Ergebnis gelangt, die ganze Frage sei als unberechtigt abzulehnen. Die religionsgeschichtliche Gesamtbetrachtung erlaube nicht, eine be-

stimmte einzelne Religion als die absolute zu bezeichnen. Es komme gerade darauf an, das Christentum als eine Teil-Erscheinung im Ganzen der religiösen Entwicklung zu begreifen; man müsse demnach ernstlich mit der Möglichkeit rechnen, dass die Entwicklung auch über die im Christentum erreichte Stufe hinausführen könne, dass also auch das letztere nur die Bedeutung einer vorübergehenden Erscheinung innerhalb der grossen Entwicklung des religiösen Lebens habe. Ja man hat von hier aus sogar behauptet, die ganze Frage nach der Absolutheit des Christentums sei nur „dogmatische Quälerei"; eine unbefangene Betrachtung, wenigstens eine solche vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus komme gar nicht auf diese Frage.

Indes diese letztere Behauptung ist jedenfalls übereilt und irrig. Die christliche Religion führt zweifellos von sich aus zu dieser Frage; denn den Anspruch, die vollkommene Religion zu sein, erhebt sie unbedingt. Nun ist freilich auch auf den niederen Stufen der religiösen Entwicklung jeder Religiöse von der Vollkommenheit und Wahrheit seiner Religion überzeugt; und vollends gilt dies von den neben dem Christentum stehenden höheren Religionen. Aber es bestehen in dieser Beziehung innerhalb jener gemeinsamen Ueberzeugung zwischen den verschiedenen Religionen doch bedeutsame Gradunterschiede. Keine der übrigen Religionen legt in dem Masse wie das Christentum Gewicht darauf, die Religion der Menschheit zu sein; es hat denn auch keine eine derartig prinzipielle und umfassende Mission begründet wie das Christentum. — Trotzdem könnte der Anspruch schlechthin unberechtigt und also von vornherein abzuweisen sein. Verlangt nicht die moderne historische Denkweise für alle geschichtlichen Gebiete und Gebilde eine relative Betrachtungsweise? Aber wer so argumentiert, übersieht, dass es sich in der Religion gerade um die absoluten Beziehungen des Menschen handelt, um sein Verhältnis zum Absoluten, zu Gott. Auch insofern ergibt sich hier die Frage nach der Absolutheit aus der Natur der Sache und darf folglich jedenfalls nicht einfach abgewiesen werden.

Aber wie ist sie zu beurteilen? Wir werden zunächst die Frage selbst näher bestimmen müssen. Wir können sie in zwei Unterfragen zerlegen: 1. stellt das Christentum in der bisherigen Entwicklung des religiösen Lebens den Höhepunkt dar? und

2. lässt sich überhaupt eine höhere Entwicklungsstufe denken? Die erste Frage untersteht der exakten historischen Forschung und darf von dieser unbedingt bejaht werden: in der bisher vorliegenden religiösen Entwicklung nimmt das Christentum die oberste Stelle ein. Das geben auch jene Forscher, von denen die Rede war, unumwunden zu. Aber nun behaupten sie, mit dieser These sei überhaupt erschöpft, was in der ganzen Sache zu sagen und zu entscheiden sei. Indes gerade das ist irrig. Die rein geschichtliche Forschung kommt allerdings nicht weiter; sie kann nur sagen, welches der höchste Punkt der bisherigen Entwicklung ist. Aber wie schon anfangs von uns betont wurde — in den Problemen über die Religion hat die rein geschichtliche Forschung nie die letzte, endgültige Entscheidung. So kann und muss auch hier über jenes exakt-historische Resultat hinaus gefragt werden: ist eine höhere Stufe religiösen Lebens als die christliche wenigstens denkbar? Und auf diese Frage müssen wir, sofern wir ehrlich sein wollen, mit „nein" antworten. Jeder Versuch, eine höhere Form religiösen Bewusstseins und religiösen Lebens, als es die christliche ist, auch nur vorstellen, nur erdenken zu wollen, führt zur Aufhebung des religiösen Bewusstseins und des religiösen Verhältnisses selbst.

Das Beziehungsverhältnis des Menschen zu der von ihm geahnten Welt der Jenseitigkeit lässt sich nicht vollkommener gestalten als der vertrauensvolle Glaube an den einen geistig-persönlichen, die Welt lebendig durchwaltenden Gott und an die Bestimmung der Menschen zur dauernden Lebensgemeinschaft mit ihm es tut.

Nur darauf kommt es an, diesen Glauben immer sicherer in seinem zentralen Kern zu erfassen, und ihn so immer reiner und allseitiger in allen Lagen und Beziehungen des Lebens zu entfalten und zu bewähren.

Nur in dieser Bedeutung kann also die Forderung einer Weiterentwicklung der Religion dem Christentum gegenüber gestellt werden; nur in dieser Bedeutung hat sie ihm gegenüber Sinn und Berechtigung. Andrerseits aber müssen wir auch diese Forderung wirklich stellen und mit allem Ernst an ihrer allmählichen Durchführung arbeiten, wenn wir uns als echte Söhne der Reformation erweisen wollen.

So darf und muss also der christliche Glaube, prinzipiell betrachtet, auch der streng-wissenschaftlichen Prüfung als die absolute Religion, d. h. als die normale Verwirklichung der religiösen Anlage der Menschheit gelten. Die allgemeine religiöse Veranlagung der Menschen gewinnt im Christentum ihre denkbar höchste Vollendung.

Jene Anlage können wir das metaphysische Bewusstsein der Menschen nennen, weil sich in ihr die Ahnung einer über das Diesseits hinausliegenden jenseitigen Welt und Lebenssphäre am reinsten und stärksten ausspricht. Von dem metaphysischen Bewusstsein der Menschen ist das wissenschaftliche, das sittliche und das künstlerische zu unterscheiden; sie stehen neben jenem und zwar zunächst mit voller Selbständigkeit. Aber je bedingungsloser wir die Selbständigkeit und den Eigenwert der ausserreligiösen Gebiete des menschlichen Geisteslebens anerkennen, um so klarer erkennen wir zugleich, dass sie sich doch zum metaphysischen Gebiet und also zur Religion nicht einfach beziehungslos verhalten. Nur liegen die Beziehungen nicht so an der Oberfläche, wie man gewöhnlich meint. Man muss ganz in die Tiefe dringen, um die geheimen Fäden aufzudecken, die herüber und hinüber laufen.

Versucht man das, so erkennt man, dass auch jene ausserreligiösen Geistesfunktionen — Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst, kurz alle Betätigungen des sogenannten Kulturlebens — im letzten Grunde über die diesseitig-endliche Welt hinausführen oder wenigstens hinausweisen und damit auf eine andersartige höhere Welt und Lebenssphäre hinweisen, durch welche die Erscheinungen des Diesseits erst vollen Sinn und volle Bedeutung erlangen. Die Wissenschaft z. B. bezeugt mit ihrem Streben nach letzter, absoluter Wahrheit, die doch im Diesseits niemals zu erlangen ist —

„Und sehe, dass wir nichts wissen können,
Das will mir schier das Herz verbrennen" —

dass die letzte Wahrheit über unser irdisch-menschliches Erkennen hinausliegt. Und ebenso führen auf den Gebieten der Sittlichkeit und der Kunst gerade die höchsten Forderungen und die erhabensten Ideale über die endlich-diesseitige Welt hinaus, da sie unter den irdisch-endlichen Bedingungen nicht restlos zu verwirklichen sind.

So ergibt sich, dass das gesamte menschliche Geistesleben einen grossen einheitlichen Entwicklungsprozess darstellt, der als ganzer in einer überweltlichen Lebenssphäre begründet ist und einem überweltlichen Ziel zustrebt. Auf dies Ziel, das innerhalb der übrigen Gebiete oft gar nicht zum Bewusstsein kommt und auch im besten Fall unsicher und schwankend bleibt, lenkt die Religion bewussterweise die Aufmerksamkeit. Für dieses überweltliche Ziel dem Menschen die Augen zu öffnen und Verständnis zu wecken, ist die eigentlichste Bedeutung der Religion.

Und das Christentum bestimmt nun dies überweltliche Ziel, die Welt der Jenseitigkeit, als höchstes geistig-sittliches Personleben, nämlich als die Lebensgemeinschaft freier persönlicher Geister mit dem einen geistig-persönlichen Gott.

Erst damit erhalten wir eine wirklich befriedigende Antwort auf die Fragen nach dem letzten Sinn der Welt als ganzer und des menschlichen Lebens im besonderen. Erst daraus ergibt sich auch Berechtigung, Wert und Notwendigkeit des heute immer allgemeiner werdenden Strebens nach Persönlichkeit, d. h. nach der Entfaltung freien geistig-sittlichen Personlebens. Dies Streben nach Persönlichkeit wurzelt in der Gesamtweltanschauung des Christentums und ist nur aus dieser heraus wirklich zu begründen.







